Muhammad Jadul Maula
Tony Rudyansjah
Hestu Prahara
Sari Damar Ratri

Kesepakatan Tanah Wolio

Ideologi Kebhinekaan
dan Eksistensi Budaya Bahari di Buton

BHINNEKA TUNGGAL IKA

KESEPAKATAN TANAH WOLIO:

IDEOLOGI KEBHINEKAAN DAN EKSISTENSI BUDAYA BAHARI DI BUTON

MUHAMMAD JADUL MAULA
TONY RUDYANSJAH
HESTU PRAHARA
SARI DAMAR RATRI

KESEPAKATAN TANAH WOLIO:

IDEOLOGI KEBHINEKAAN DAN EKSISTENSI BUDAYA BAHARI DI BUTON

MUHAMMAD JADUL MAULA
TONY RUDYANSJAH
HESTU PRAHARA
SARI DAMAR RATRI

Titian Budaya

Bekerjasama dengan:

Pemerintah Daerah Kota Baubau
Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik
Universitas Indonesia

Kesepakatan Tanah Wolio:
Ideologi Kebhinekaan dan Eksistensi Budaya Bahari di Buton
© pada penulis

Penulis:
Muhammad Jadul Maula, Tony Rudyansjah,
Hestu Prahara, Sari Damar Ratri
Editor: Retno Iswandari
Perancang sampul: Salman Boosty
Penata Letak: Mapa

Diterbitkan oleh
Titian Budaya

Bekerjasama dengan:
Pemerintah Daerah Kota Baubau
Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik
Universitas Indonesia

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang *All Rights Reserved*
Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian
atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari Penerbit

Cetakan Pertama, 2011
+ hlm.; 15 x 23 cm
ISBN: ??

PRAKATA

Terbang dengan sarana berteknologi tinggi pesawat Boeing dari satu titik di ujung paling barat Nusantara di Kota Banda Aceh menuju satu titik lain di ujung paling timur negeri ini di Kota Biak, kita dihadapkan, selama perjalanan panjang itu, pada sebuah panorama menawan dari pulau-pulau kecil dan pulau-pulau besar yang saling bertalian satu sama lain laksana untaian mutu manikam di tengah-tengah hamparan lautan lepas dan samudera mahaluas yang tak jarang diselingi oleh keanggunan gepulan asap gunung berapi yang menjunjung tinggi dari kejauhan. Tatkala berada di tengah angkasa kita seringkali tertegun melihat hamparan samudera lepas dengan kesejukan warna biru laut, keindahan panorama atol dan karang laut, gelora deburan ombak yang sedang menghantam jalur putih pantai disertai kedamaian lambaian pohon nyiur. Pada saat itulah kita seringkali teringat bahwa nun jauh pada masa lampau ketika teknologi pesawat belum ditemukan, penduduk dari berbagai pulau yang berada di hamparan Asia Tenggara kepulauan atau, dengan kata lain, Nusantara sudah dapat berhubungan satu sama lain dengan teknologi pelayaran yang dikembangkan oleh mereka sendiri. Tak heran apabila masyarakat di kawasan *archipelago* ini kemudian terkenal sebagai bangsa pelaut yang ulung dan berani. Tatkala teringat akan kebaharian jati diri bangsa kita pada masa lampau itulah, kita seringkali juga tertegun dan berguman dalam hati: apa yang salah dengan diri kita sehingga semakin lama kita semakin jauh dari budaya dan tradisi bahari yang pernah begitu mendarah-daging di dalam kebudayaan di Nusantara? Apa yang salah dengan "kemodernan" kita pada masa kini yang membuat diri kita semakin merasa terasing darinya? Apa arti dan nilai penting budaya dan tradisi bahari itu, bila masih bisa dijumpai, bagi kehidupan masyarakat pada masa kini?

Pertanyaan itulah yang memberi inspirasi bagi kami untuk mempelajari masyarakat bahari di Pulau Buton dan sekitarnya. Tanpa berpretensi mampu menawarkan jawaban atas semua permasalahan di seputar isu bahari, kami lebih berupaya memahami kebudayaan bahari masyarakat Buton secara komprehensif dan mendalam, sehingga analisis yang mikroskopis terhadap masyarakat ini diharapkan akan dapat memberikan pemahaman yang lebih baik terhadap kebaharian masyarakat-masyarakat yang berada di Nusantara secara lebih luas. Dengan mengkaji Buton kita berharap dapat mengenali kembali "wajah" Nusantara yang dahulu pernah sangat kita akrabi, dan yang sekarang tampaknya sudah mulai memudar di dalam kehidupan masyarakat Indonesia lainnya. Seandainya jejak-jejak tradisi bahari itu dapat ditelusuri kembali, dan sekaligus dapat ditemu-kenali manfaatnya untuk kehidupan masyarakat Buton pada masa kini, maka berdasarkan kerangka pikir serupa dapat diasumsikan bahwa jika tradisi bahari yang sama masih bisa ditelusuri dan ditemukan juga di masyarakat Indonesia lainnya, maka masuk akal untuk ditarik kesimpulan sementara sebagai titik awal pijakan penelitian selanjutnya, bahwa arti dan nilai yang serupa juga terdapat di dalam masyarakat lain itu. Di dalam kerangka pikir inilah arti penting karya ini harus dilihat. Dan dengan cara itu jugalah kami sebagai peneliti berupaya memberikan kontribusi dan mengembalikan sesuatu yang bermakna kepada masyarakat Buton sebagai tuan rumah yang begitu baik dan ramah menerima kami sepanjang masa penelitian di sana.

Buku yang merupakan hasil penelitian lapangan dan pustaka ini diterbitkan atas kerjasama antara Tim Peneliti Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia dan Pemerintah Daerah Kota Baubau. Tanpa bantuan berbagai pihak selama masa penelitian kami di sana, yang semuanya tidak dapat kami sebutkan satu per satu di sini, maka buku ini tidak mungkin dapat dibuat dan diterbitkan.

Ucapan terima kasih secara khusus, kami haturkan kepada Walikota Baubau, Bapak Drs. H. Amirul Tamim, M.Sc, yang senantiasa memberikan dorongan dan bantuannya selama kami berada di kota Baubau yang begitu indah dan menawan. Kepada

Prof. Dr. Bambang Shergi Laksmono, Dekan FISIP UI, kami haturkan terima kasih banyak atas segala dorongan yang selalu beliau sampaikan kepada kami untuk aktif melakukan kegiatan penelitian lapangan di kawasan Indonesia bagian timur ini sebagai bentuk tanggung jawab akademik dalam menghasilkan pengetahuan yang bermanfaat bagi masyarakat luas dan, tentu saja, untuk kata pengantar yang beliau tuliskan bagi buku ini. Kepada Hestu Prahara dan Sari Damar Ratri sebagai anggota penelitian lapangan kami di Buton—yang data lapangannya kami gunakan juga di dalam tulisan ini—kami ucapkan terima kasih.

Selain itu, tak lupa juga kami sampaikan terima kasih kepada Bapak Sudjiton sebagai Kepala Bappeda Kota Baubau, Dr. Rasman Manafi sebagai Ketua Bidang Investasi dan Penanaman Modal Bappeda Kota Baubau, Wahyu, S.K.M., M.Sc. P.H., dan semua staf Bappeda Baubau lainnya yang memfasilitasi dan memperlancar semua kegiatan penelitian kami di Pulau Buton.

Tak lupa kami juga ucapkan terima kasih kepada Bapak Drs. H. Hasidin Sadif (Ketua DPRD Kota Baubau) dan Bapak La Ode Abdul Munafi (Anggota DPRD Kota Baubau) yang senantiasa memberikan kami dorongan moril dan membagi informasi yang mereka miliki mengenai kebudayaan dan tradisi mereka.

Dan akhirnya, untuk seluruh anggota masyarakat Buton kami haturkan terima kasih banyak atas segala keramahan dan kesediaannya menerima kami sebagai anggota keluarga besar mereka, terutama kepada keluarga besar Tahara, keluarga besar almarhum Mulku Zahari dan keluarga Hasirun di Benteng Keraton Wolio, Lakina Agama La Ode Zulkifli, La Ode Muhammad Syarif Makmun, La Ode Anshari Idris dan Wa Ode Rafiah di Kota Baubau, Syafarudin dan Nafiah di Labalawa, La Ode Abdul Qodir di Lasalimu, La Dihasa di Kulingsusu, La Ode Arsyad, Hanifu, Sabahi dan Rahimu (keempatnya dari Desa Tira di Lapandewa), Haji Latampa, Haji Laipa, Darno dan Sudiono (kesemuanya di Kaledupa), Mesa di Desa Watumotobe, Rukman di Kapontori, La Seisa di Wabou serta seluruh masyarakat Buton, yang tidak bisa kami sebutkan satu per satu di sini, yang telah bersedia menerima

kami dan membantu penelitian kami di sana. Semoga buku kecil ini dapat memberikan sedikit kontribusi bagi perkembangan khasanah budaya bahari mereka.

KATA PENGANTAR

Dekan Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia

Tak kenal maka tak sayang adalah pepatah yang dikenal luas dan selalu menjadi acuan dalam pergaulan kita sehari-hari. Pepatah ini terdengar biasa dan berlalu tanpa makna. Padahal, tanpa banyak disadari, mengenal adalah kunci dari keterikatan yang diperlukan bangsa kita saat ini. Bangsa ini, dalam kerangka Indonesia yang bhineka, memerlukan suasana saling kenal itu, kenal antarsuku bangsa, antarbudaya, dan dinamika yang berkembang di berbagai kawasan dari negeri yang luas ini. Tanpa disadari sepenuhnya, rajutan sosial yang dimiliki kini semakin mengendur dan celakanya kita lalai membangun upaya mengenal. Sejarah ditinggalkan, budaya dilupakan. Itulah kondisi kita saat ini. Di tengah ketidakpedulian kita akan unsur-unsur kebangsaan dan kebudayaan, sebenarnya bangsa ini tengah menanggung kerugian. Kerugian ini terjadi karena kita tidak mampu mewarisi kearifan dari tradisi mulia yang dimiliki bangsa dan kerugian dari hilangnya kemampuan serta modal kita untuk menghadapi masa depan. Di tengah langkanya sumber mengenai budaya bangsa inilah, buku mengenai masyarakat bahari Buton ini hadir di tengah kita.

Bangsa merdeka yang dikenal dengan nama Indonesia ini telah berjalan cukup panjang. Panjangnya sejarah bangsa dan negara ini seakan diwakili oleh luas bentang kepulauan negeri. Pengenalan kita terhadap kebudayaan masyarakat Buton lewat buku ini paling tidak menggarisbawahi tiga hal, sebagai berikut:

Pertama, budaya lokal adalah unsur bangunan budaya Indonesia,

dan proses pencarian sosok kebangsaan ini terus berlangsung tanpa henti. Salah satu ruang makna yang mendasar adalah bagaimana memberi isi dan mengikat kebhinekaan bangsa Indonesia. Kita tentunya semakin merasakan bahwa globalisasi telah mendorong untuk bersandar pada benteng budaya. Ketika referensi budaya kita mulai habis, maka tumbuhlah kebutuhan untuk mencari sumber-sumber referensi yang baru. Bingkai ke-Indonesia-an ini ingin terus diisi dengan kekuatan warna, emosi, dan semangat budaya lokal. Sesungguhnya, mencari jati diri di tengah terpaan budaya asing yang gencar adalah sebuah tantangan yang berat. Dalam perspektif demikian buku ini seakan menjawab panggilan untuk bergegas menyelamatkan, mengenal, dan mempromosikan budaya bangsa.

Kedua, buku ini menjawab kegundahan anak bangsa yang ingin membangun kemajuan, mengejar ketertinggalan, dan membangun percepatan pembangunan yang memberikan manfaat seluas-luasnya bagi seluruh warga negara. Indonesia dianugerahi alam yang luas dan kaya. Modal ada dua jenisnya, fisik dan nonfisik. Kekosongan pengetahuan kita tentang akar budaya dan sejarah suku bangsa di Indonesia Timur akan menghambat percepatan pembangunan. Kawasan Timur wilayah Indonesia merupakan satu kawasan yang penting untuk NKRI. Namun, sayangnya kajian mengenai kawasan ini masih sangat terabaikan. Kita masih menantikan lebih banyak lagi kajian-kajian mengenai wilayah ini.

Ketiga, dunia bahari adalah sisi sejarah bangsa yang harus digali kembali. Masyarakat Buton merupakan salah satu masyarakat bahari yang paling dinamis di Nusantara. Karena terletak secara strategis di jalur perniagaan penting dunia sejak zaman dahulu kala, maka masyarakat Buton merupakan salah satu masyarakat di kawasan Nusantara yang sangat intensif berhubungan dengan berbagai macam pertemuan aneka ragam kebudayaan dari berbagai bangsa di dunia. Dalam konteks inilah sangat penting mempelajari dan memahami kearifan dan kecerdikan mereka dalam mengelola keseimbangan kebhinekaan gelombang budaya luar yang datang menggempur mereka. Semua proses ini dilalui tanpa kehilangan jati diri mereka dan, bahkan dapat dikatakan, malah dijadikan

elemen penguat jati diri. Di sinilah, para pembaca akan memperoleh pemahaman strategis akulturasi yang benar-benar mencerminkan kekuatan multikulturalisme. Inilah kekuatan kebhinekaan yang terus ingin kita dorong. Peleburan, dengan kekuatan masyarakat yang dibuat berimbang dan terakomodasi, antara lain dalam berkesenian dan politik.

Pembaca buku ini akan memperoleh pengetahuan yang berharga mengenai kebudayaan bahari, masyarakat Indonesia Timur, dan masyarakat multikultural sekaligus. Khazanah pengetahun yang ditulis dari penelitian yang mendalam ini akan memperluas cakrawala berfikir kita dan menjadi jembatan bagi pendalaman yang diperlukan bagi ilmuwan sosial dan pelaku pembangunan. Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia merasa bangga dan bersyukur dapat menjadi bagian dari kajian ilmu-ilmu sosial yang mendasar, sebagai bentuk tanggung jawab akademik dalam menghasilkan pengetahuan yang bermanfaat bagi masyarakat luas.

Dekan FISIP UI

Prof. Dr. Bambang Shergi Laksmono M.Sc.

SAMBUTAN WALIKOTA BAUBAU

Kesepakatan Tanah Wolio: Ideologi Kebhinekaan dan Eksistensi Budaya Bahari di Buton

Kota Baubau secara historis merupakan pusat Kerajaan dan Kesultanan Buton sejak abad XIII yang telah berperan kuat di bidang kemaritiman karena didukung oleh posisi yang sangat strategis sebagai daerah bahari, penghubung antara Kawasan Barat dan Timur Indonesia. Dalam konteks masa kini, tatanan budaya maritim menjadi bagian yang tidak terpisahkan dalam visi pembangunan jangka panjang Kota Baubau.

Upaya penelusuran sejarah maritim Buton yang berpusat di Kota Baubau saat ini adalah hal yang amat esensial dan menjadi bagian penting dalam rangka mencapai visi tersebut karena falsafah yang terkandung di dalamnya sarat dengan nilai-nilai kearifan lokal. Selain itu, keunggulan potensi yang dimilikinya dapat menjadi ruh seluruh gerak pembangunan di Kota Baubau saat ini.

Buku ini yang berjudul *'Kesepakatan Tanah Wolio: Ideologi Kebhinekaan dan Eksistensi Budaya Bahari di Buton'* merupakan kompilasi sejarah kebudayaan maritim yang tersimpan dalam memori kolektif masyarakat Buton/Baubau dan menyatu dalam berbagai bentuk tradisi budaya, adat, kesenian daerah, dan nilai-nilai luhur yang tetap terpelihara serta terdokumentasi dalam benda-benda peninggalan sejarah, budaya, dan arkeologi.

Buku ini disusun melalui kerjasama penelitian antara Pemerintah Kota Baubau dengan FISIP Universitas Indonesia dan diterbitkan sebagai salah satu dokumentasi yang menggambarkan sejarah kebudayaan maritim Buton dan pada akhirnya diharapkan mendorong adanya reorientasi ulang semangat kebudayaan maritim dalam perikehidupan bermasyarakat di Buton/Kota Baubau.

Penelitian dan penerbitan buku ini merupakan tahapan awal dari jalinan kerjasama yang dibangun atas kesepahaman bersama dalam rangka mewujudkan Baubau sebagai Kota Warisan Budaya Maritim di Indonesia. Pada tingkatan lebih lanjut diharapkan Pemerintah Kota Baubau memiliki kajian partisipatif yang berisi etnografi masyarakat Buton pada umumnya dan masyarakat Kota Baubau pada khususnya, adanya *Buton Cultural Data Center* yang dapat dimanfaatkan sebagai basis pengembangan program-program pengembangan masyarakat, serta Kota Baubau akan menjadi laboratorium lapangan penelitian budaya khususnya bagi FISIP Universitas Indonesia.

Ucapan terima kasih kepada Bapak Dekan FISIP UI, Prof. Dr. Bambang Shergi Laksmono, M.Sc., Dr. Tony Rudyansjah, TIM Peneliti serta semua pihak atas sumbangsih dan kerjasamanya sehingga buku ini dapat diterbitkan.

Baubau, Desember 2010

Drs. H. MZ. AMIRUL TAMIM, M.Si.

DAFTAR ISI

PRAKATA v
KATA PENGANTAR ix
Prof. Dr. Bambang Shergi Laksmono M.Sc (*Dekan Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia*) ix

SAMBUTAN WALIKOTA BAUBAU
Drs. H. MZ. Amirul Tamim, ... xiii

DAFTAR ISI xv

1 PENDAHULUAN 1
Semesta Kosmopolitan Kawasan Nusantara..... 3

2 SEJARAH PEMBENTUKAN KESULTANAN DAN KEBUDAYAAN WOLIO..... 7
Bagaimana Memahami Sejarah Wolio?..... 7
Gelombang Prasejarah: Evolusi Geologi Pulau Buton dan Migrasi Manusia-manusia Awal..... 11
Arus Pusaran Sejarah: Percaturan Geo Politik Nusantara Abad ke-13 – ke-15..... 20
Lahirnya Kerajaan Wolio: 32
Perjanjian-Perjanjian Awal dan Transformasi Etnik Terpendam 32
- Problem Historiografis 32
- Konteks Struktural Sejarah..... 33
- Sipanjonga, Pedagang Pendatang 34
- Samalui, Peladang Pribumi 37
- Kesepakatan Pribumi dan Pendatang 39

• Visi dan Misi Bitaumbara 40
• Nenek Moyang Negeri Butuni 43
• Menemukan Raja Wolio 45
• Siapakah Wa Kaka? 48
• Relasi-Relasi Saling Imbang 53
• Sibatara, Pangeran Terbuang dari Majapahit 54
Transformasi Kesultanan Wolio: Kesepakatan-kesepakatan Baru dan Era Dagang Internasional..... 59
• Transformasi Struktur Kekuasaan..... 60
• Masuknya Islam di Buton 61
• Islam sebagai Ideologi Kebhinekaan 63
• Penataan dan Pembagian Wilayah..... 69
• Integrasi Tata Niaga Internasional 72

3 KERAJAAN BUTON SEBAGAI INKORPORASI 75
Kesultanan Sebagai Satu Entitas Mistis/Spiritual..... 75
• Pemilihan Sultan..... 77
• Upacara Sokaiana Pau 85
• Upacara Pemandian Calon Sultan dan Permaisuri..... 89
• Upacara '*Bulilingiana Pau*'..... 93
Analisis 100
• Glorifikasi Diri Sultan Melalui Hal-hal yang Bersifat Spiritual 101
• Transformasi Wujud Sultan..... 106
• Keberdampingan Kesultanan Buton dengan Identitas Diri 107
• Kesinambungan Esensi Sultan..... 110

4 PENGETAHUAN, TEKNOLOGI, DAN RITUAL TENTANG PERAHU..... 121
Proses Pembuatan Perahu (*Bangka*) 124
Upacara *Pombarua* dan *Kapipiria* 126
Ritual Pemotongan Ayam di Lambo Puse 129
Upacara Memberi Makan Perahu..... 133
Ritual Berjanji..... 136
Pembagian Tugas dan Peran Antar Awak Perahu 138

Mengarungi Lautan, Membaca Langit: Pengetahuan Lokal Pelaut 139

5 SI CERDIK 'DAN', DAN BUKANNYA SI TIRANI 'ATAU' 145

LAMPIRAN 155
DAFTAR PUSTAKA 159
BIODATA 173

1

PENDAHULUAN

BBM. Itulah singkatan yang sering dilontarkan orang untuk menyebut dominannya peranan orang Bugis, Buton, dan Makassar, di samping kelompok lain yakni Bajo, sebagai masyarakat pelaut di Nusantara. Dick (1975:84) menyebutkan bahwa di antara ketiga kelompok itu, orang Buton adalah kelompok pelaut yang paling dinamis pada masa kini. Untuk memahami keberadaan kelompok pelaut ini kita harus memiliki gambaran mengenai kondisi geologi serta situasi politik, sosial, dan budaya di kawasan Nusantara ini.

Secara geologi tidak semua pulau yang berada di dalam wilayah Nusantara merupakan lahan yang baik untuk pertanian. Lahan yang baik untuk pertanian di Kepulauan Nusantara hanya terdapat di pulau Jawa, Bali, dan Sumatera. Pulau-pulau lainnya, meskipun mungkin memiliki kandungan sumber daya mineral dan tambang di dalam perut buminya, tidaklah seberuntung tiga pulau yang disebutkan di atas dalam rangka pemenuhan kebutuhan pokok hidup sehari-hari. Pulau Buton, misalnya, hanya mengenal pertanian padi di tiga kecamatannya saja, yakni Lasalimu, Kapontori, dan Lasalimu Selatan. Perkembangan pertanian padi mulai dilakukan secara intensif ketika wilayah Buton menerima kedatangan para transmigran dari Bali pada akhir 1950-an dan awal 1960-an saat

mereka mulai membuka dan menggarap lahan pertanian padi yang sekarang terkenal sebagai wilayah Karing-Karing. Bahkan cukup banyak pulau lain, yang dahulu berada di dalam wilayah Kasultanan Buton, merupakan pulau karang dan atol, seperti Pulau Binongko dan Kaledupa.

Dahulu kala sebagian terbesar penduduk di kawasan ini mengandalkan suplai utama kebutuhan bahan pokok makanan mereka dari umbi-umbian, sagu, dan beberapa jenis hasil laut, dan itupun jauh dari mencukupi. Oleh karena alasan itulah, banyak penduduk dari Pulau Buton dan sekitarnya yang harus melakukan pelayaran, baik untuk perniagaan maupun mencari ikan dalam rangka memenuhi kebutuhan bahan pokok mereka sehari-hari. Dan perlu juga digarisbawahi di sini bahwa perniagaan yang mereka lakukan, bahkan hingga masa kini, tidak mesti berlangsung dalam bentuk transaksi mata uang. Banyak juga perniagaan yang terjadi dalam bentuk barter, yakni membawa produk yang berlebihan di satu tempat dan menukarkannya dengan satu produk lain yang berlebihan di satu tempat lain, namun dibutuhkan di tempat asal mereka berada ataupun tempat lainnya. Hal ini peneliti ketahui masih dipraktikkan oleh banyak pelaut dari Buton, Binongko, dan Kaledupa paling tidak sampai awal 1980-an.

Berkenaan dengan perniagaan yang terjadi di kawasan ini perlu ditegaskan satu butir penting di sini. Berbeda dengan pandangan sejarah yang sangat *Eurocentric* ataupun *colonial historiography* yang berangkat dari keasyikan orientalis dan kolonial, dan beranggapan bahwa perniagaan di kawasan Asia Tenggara, atau Nusantara pada khususnya, hanya ada sebagai konsekuensi dari campur tangan dan keterlibatan bangsa Eropa ketika perdagangan rempah-rempah Indonesia mulai merambah ke belahan bumi Eropa pada 1450—yang terkenal di kalangan sejarawan sebagai 'zaman keemasan perniagaan di Nusantara'—, sebagian terbesar penduduk di kawasan Nusantara sudah melakukan perniagaan dan pelayaran antarpulau jauh berabad-abad sebelumnya. Reid menyebutkan zaman perniagaan di Nusantara dimulai sejak 1450, namun kita dapat mengasumsikan bahwa jauh sebelum abad itu penduduk

di Nusantara sudah melakukan pelayaran dari satu pulau ke pulau lainnya, dari satu kawasan perdagangan lokal ke kawasan perdagangan lokal lainnya. Bukti-bukti arkeologi dan antropologi yang lebih mutakhir menyatakan bahwa sejak permulaan abad ketiga sebelum Masehi, telah terjadi penyempurnaan yang substansial di dalam teknologi maritim, sehingga memungkinkan tidak hanya terbentuknya jaringan pertukaran antara satu lokal ke lokal lainnya di Indonesia, melainkan memunculkan juga perdagangan reguler jarak jauh dengan perahu bercadik dan kapal kayu.[1]

Perniagaan yang dilakukan penduduk di kawasan Nusantara ini memiliki keunikan tersendiri berkaitan dengan konsepsi dan kebiasaan masyarakat kala itu berkenaan dengan kawasan Asia Tenggara kepulauan yang sangat berbeda dengan konsepsi masyarakat modern masa kini atas kawasan yang sama. Kawasan Asia Tenggara kepulauan kala itu sangat kosmopolitan sifatnya. Pokok perkara ini kami bahas lebih dulu berikut ini karena hal ini penting untuk memahami tradisi bahari masyarakat Buton.

Semesta Kosmopolitan Kawasan Nusantara

Asia Tenggara kepulauan, pada zaman perniagaan dari 1450 sampai 1680, bukanlah sebuah wadah kosong yang kemudian hanya diisi oleh bentuk-bentuk kultural dan sosial kaum asing seperti pedagang India, Cina, Muslim, dan Eropa. Kawasan ini telah memiliki jaringan perniagaan yang rumit dan bentuk sosial budaya yang sangat dinamis jauh berabad-abad sebelum kedatangan pedagang India, Cina, Muslim, maupun imperium dagang Eropa dengan koloni-koloni susulannya yang kemudian mendefinisikan tapal-batas negara modern. Sebelum masa kolonial Belanda di Indonesia, yang waktunya sangat berbeda-beda tergantung daerahnya, kawasan ini merupakan satu kawasan yang sangat terbuka dan bebas. Buton baru sungguh-sungguh dikuasai Pemerintah Kolonial Hindia Belanda pada 1906 ketika Belanda sudah cukup kuat menjaga sendiri kawasan Buton, dan lalu mungkin untuk menghapuskan armada laut

[1] Allen, 2003, hlm. 4.

Kesultanan Buton. Bali baru seluruhnya dikuasai pada 1906 dengan berhasilnya Belanda memenangkan perang dengan Raja Klunggung yang dikenal luas oleh masyarakat Bali sebagai *Puputan*. Hanya Jawa yang berhasil dikuasai Belanda paling awal yakni 1830 setelah pemberontakan Pangeran Diponegoro dapat ditumpas. Sebelum kolonialisasi Kerajaan Belanda, Nusantara merupakan satu kawasan bebas yang sangat terbuka dan kosmopolitan. Sejarah membuktikan bahwa VOC, dan kemudian digantikan oleh Pemerintah Kolonial Hindia Belanda pada 1800, tidak pernah dapat menguasai seluruh wilayah Nusantara secara utuh dan serentak. Yang ada adalah koloni Jawa Belanda, Ambon Belanda, Bali Belanda, dan lainnya, namun bukan Nusantara Belanda secara keseluruhan. Di satu tempat bangsa Belanda, dan tentu saja bangsa lain seperti Portugis dan Inggris, terpaksa mesti membina hubungan perdagangannya dengan penduduk setempat di Nusantara dalam bingkai relasi antarnegara, meskipun di beberapa tempat tertentu yang lain mungkin saja mereka berhasil mendikte bentuk dan kerangka perdagangan yang mereka inginkan dan sekaligus berupaya memonopolinya.

Namun, sebelum masa monopoli perdagangan kolonial bangsa Barat itu berhasil dimantapkan, raja-raja dan pendeta-pendeta di kawasan Nusantara dapat dengan mudah memindahkan keratonnya sebagai pusat pagelaran artistik dari satu tempat ke tempat lain mengikuti jaringan perniagan yang sedang berkembang kala itu. Kawasan ini merupakan kawasan bebas yang terbuka luas, dan sangat bisa memberikan banyak peluang dan harapan bagi orang-orang yang punya nyali mengarungi luas samudera dengan berbagai tantangannya. Seorang budak dari Bali yang bernama Untung Surapati dimungkinkan menjadi pemimpin serdadu Belanda di Batavia dan akhirnya berhasil menjadi seorang penguasa di Blambangan dengan gelar Raden Tumenggung Wironegoro. Murhum, sebelum berhasil menjadi sultan pertama Buton, pernah tinggal di Muna sebagai raja dengan nama Lakilaponto. Sebelumnya, ia pernah juga tinggal di Kendari sebagai raja dengan nama Halu-oleo, dan di Konawe (daratan Sulawesi Tenggara) dengan nama Latolaki ketika menjadi raja. Dalam tradisi masyarakat Buton, Murhum dianggap datang

ke Buton dengan membawa serta hamba sahayanya yang kemudian terkenal sebagai kelompok *Papara*.

> "Baabaana papara lipuna sara
> Osiytumo wakafuna muruhumu"[2]

Artinya:

> "Mula pertama papara dari negeri Sara
> Itulah wakafnya Murhum"

Berdasarkan ilustrasi itu, maka menjadi raja di satu tempat dan kemudian pindah ke tempat lain dengan tetap bisa menjadi raja merupakan satu praktik yang biasa pada saat itu. Ini tidak hanya terjadi dan berlaku di kawasan Timur Nusantara, tetapi juga untuk seluruh kawasan Nusantara dan bahkan untuk kawasan yang pada masa kini disebut sebagai Asia Tenggara, termasuk Asia Tenggara daratan. Keraton para raja pada masa itu penuh dengan pelayan, hamba sahaya, pegawai istana, permaisuri, dan selir, yang mungkin berasal dari penjuru kawasan ini. Para pangeran dari Jawa dimungkinkan naik tahta menjadi raja di Banjarmasin. Lepas dari benar tidaknya keseluruhan fakta sejarahnya, masyarakat Buton sendiri percaya bahwa Sibatara yang dianggap berasal dari Jawa (Majapahit) pernah diangkat menjadi raja di satu kawasan di Pulau Buton.

Contoh tentang terbukanya kawasan ini hingga Asia Tenggara daratan adalah perpindahan para pangeran dari Semenanjung Melayu (sekarang Malaysia) ke Sumatera, ketika mereka berhasil membunuh raja di Johor tapi gagal menduduki tahta kerajaan, sehingga mereka harus melarikan diri serta membina hubungan dengan para gerombolon gipsi laut, dan lalu mendirikan kerajaan baru di Sumatera. Arus peredaran dan perpindahan kelompok manusia kala itu tidak hanya terjadi dari arah barat ke arah timur dari kawasan Nusantara itu, tetapi juga sebaliknya dari timur ke barat dan bahkan dari utara ke selatan. Contohnya adalah beroperasinya para bangsawan dari Sulawesi Selatan sebagai tentara bayaran di kerajaan Thai, Ayuthaya, dan bahkan ada yang menjadi pejabat

[2] Tradisi ini terekam dalam naskah *Anjonga Inda Malusa*, hlm. 127 (dalam naskah asli beraksara Wolio) atau hlm. 158 (salinan dalam aksara Latin).

negara di Semenanjung Melayu.

Bebasnya kawasan ini tidak hanya dinikmati oleh para pangeran, tetapi juga oleh para orang asing, bajak laut, dan budak. Serdadu bayaran Eropa pun dimungkinkan untuk mendirikan kerajaan baru di kawasan ini. Batavia, misalnya, didirikan oleh serdadu bayaran Belanda, atau Syriam didirikan oleh de Brito. Para bajak laut bisa berlayar ratusan kilometer dalam rangka menemukan lingkungan yang aman dan akrab. Para budak bisa diambil dari Bali atau Maluku dan berupaya membuka lembaran hidup baru di Zona Sulu atau Maluku, atau bahkan di Batavia dan kemudian Blambangan seperti yang terjadi dalam kasus Untung Surapati.

Semua pangeran, pedagang, serdadu atau tentara bayaran, budak, pelaut, dan gipsi laut bisa berasal dari berbagai pulau atau zona geografis, namun mereka dapat dengan mudah mengubah identitas etnis mereka, secara terpaksa atau sukarela, dan bergerak dari satu kerajaan ke kerajaan lain. Untuk kasus Buton misalnya, Murhum bisa dengan mudah mengubah identitas etnisnya dan menjadi raja di beberapa pulau atau daerah. Contoh lain adalah yang terjadi dengan Sipanjonga sebagai salah seorang leluhur masyarakat Buton. Masyarakat Labalawa meyakini bahwa Sangia Labalawa ini ketika tinggal di Maluku bernama Simalui, ketika di Jawa menjadi Sijawangkati, di Sumatera Barat menjadi Sitamanajo, dan bernama Sipanjonga ketika ia berada di Sumatera Timur. Mereka itu semua bisa dengan mudah melakukan hal itu karena mereka sama-sama mempunyai kesadaran atau peradaban yang sama, yakni yang disebut oleh Vicker sebagai peradaban pesisir. Peradaban Pesisir, menurut Adrian Vicker (2009), mencakup baik Peradaban Melayu dengan Malaka sebagai pusat orientasinya maupun Peradaban Jawa dengan Majapahit sebagai pusat orientasinya.

2

SEJARAH PEMBENTUKAN KESULTANAN DAN KEBUDAYAAN WOLIO

Bagaimana Memahami Sejarah Wolio?

Membaca makalah-makalah seminar tentang "Sejarah Masuknya Agama Islam di Buton dan Perkembangannya" yang diselenggarakan di Kota Baubau pada 1981, yang menghadirkan beberapa budayawan Buton sebagai narasumber, yaitu Abdul Mulku Zahari, La Ode Abu Bakar, La Ode Bosa, La Ode Madu dan La Ode Zaenu, kami menangkap ada semacam paradoks. Bahwa di satu sisi ada keinginan kuat dan kebutuhan mendesak untuk merumuskan sejarah pembentukan kebudayaan Islam di Buton, namun di sisi lain ada kesadaran bersama tentang problem historiografis yang menjadi kendala. Problem historiografis itu antara lain soal mitos dan sangat terbatasnya data-data sejarah, terutama sumber-sumber tertulis dari masa lalu. Sementara itu, yang menjadi sandaran utama untuk rekonstruksi sejarah itu adalah ingatan dan cerita para orang tua yang telah dituturkan secara turun-temurun, yang sayangnya memunculkan problem lain karena ternyata cerita-cerita itu juga banyak dibumbui mitos, dan banyak versinya yang sering saling bertentangan.

Ada pertanyaan gugatan dari La Ode Abubakar, dan juga diungkapkan oleh yang lainnya secara implisit, bahkan kami yang

datang belakangan juga masih merasakan hal yang sama, yaitu "Mengapa Buton yang masih ditemukan peninggalan-peninggalan sejarahnya hingga saat ini, sangat sedikit/tidak ada penulisan-penulisan sejarah yang memperkenalkan Buton itu dari dahulu hingga saat-saat terakhir lenyapnya kerajaan ini?". Secara lebih detail, La Ode Abubakar menulis di dalamnya waktu itu beberapa sebab yang—menurutnya—telah membenamkan sejarah Buton, hingga terlalu sedikit atau agak rumit untuk mengenalnya secara utuh, yang antara lain sebagai berikut:

1. Peristiwa-peristiwa sejarah terbatas adanya ditemukan dalam bentuk riwayat tertulis, karena umumnya peristiwa-peristiwa itu dirawikan secara lisan secara turun-temurun, yang karena pengaruh bumbu pengkultusan yang terlalu berlebih-lebihan sehingga mengarah-arah pada cerita mitos.
2. Ada kecenderungan sikap dan tabiat dari kepribadian masyarakatnya untuk tidak terlalu terbuka terhadap dunia luar.
3. Kebakaran besar yang terjadi di dalam benteng Keraton yang mengakibatkan kitab-kitab catatan penting kerajaan ikut terbakar dan tercecer. Peristiwa kebakaran benteng Keraton ini terjadi pada masa Sultan Aidrus Muh. Qaimuddin (1824–1851).
4. Akibat gejala semangat anti-Belanda dari Jepang, banyak perpustakaan yang dibakar dan dimusnahkan, termasuk buku-buku orang tua yang bertuliskan huruf Arab.
5. Kekeliruan tanggapan yang menulari semangat gerakan kemerdekaan dan menghapuskan pengaruh tata hidup pada masa kerajaan telah menampilkan antipati yang luas terhadap sikap hidup dan segala sesuatu berbau kerajaan.
6. Sangat sedikitnya perhatian generasi baru yang mengarahkan pandangan ke arah penelitian dan Antropologi Budaya Buton[3].

Sementara itu, pada hari ketika kami datang pertama kali untuk memulai penelitian ini, 16 Oktober 2010, di dalam Gedung

[3] La Ode Abubakar, *Sejarah Masuknya Agama Islam di Buton dan Perkembangannya*. Buton: diskusi, 7-8 Maret 1981 M, hlm. 2.

DPRD Kota Baubau juga sedang terjadi peristiwa historis, yaitu Sidang Penentuan Panitia Khusus DPRD Kota Baubau, bersama Pemerintah Kota Baubau, yang membahas Rancangan Peraturan Daerah Kota Baubau tentang Penetapan Hari Jadi Kota Baubau. Menarik memperhatikan bahwa tema-tema dan pendapat-pendapat yang diperbincangkan di dalam forum seminar pada 1981 di atas, ternyata juga masih menjadi titik-titik yang krusial diperdebatkan di dalam Sidang Pansus DPRD Kota Baubau. Seakan-akan perdebatan yang terjadi dalam forum seminar 30 tahun lalu tersebut, dengan tokoh-tokoh dan pertaruhan yang berbeda, hadir lagi pada hari ini dalam sidang pansus dan secara tidak langsung ikut membentuk menjadi konsideran-konsideran keputusan sidang.

Tema-tema yang diperdebatkan tersebut berkisar pada soal proses dan momentum berdirinya Kerajaan Wolio, terutama berfokus pada misteri sosok raja pertama Wa Kaka dan tokoh-tokoh lain yang mengitarinya berkaitan kisah pendirian Kerajaan. Siapakah Wa Kaka yang misteritus, manusia atau peri, karena diceritakan lahir dari dalam ruas bambu sehingga digelari dengan "*mobetena i tombula*"? Dari mana dia berasal sesungguhnya, dan kapan ia datang? Demikian pula dengan tokoh-tokoh lain dalam kisah yang saling berkaitan seperti Dungkucangia, Sipanjonga, Simalui, Sijawangkati, Sitamanajo, Betoambari (Bitaumbara), Sangarariana, Raja Kamaru, dan Pangeran Sibatara, siapa, dari mana, dan kapan mereka datang ke Buton, serta apa peran mereka dalam pendirian Kerajaan Wolio? Siapa pula Sangia I Langkuru yang menemukan "Buluh Gading" misterius di bukit Rahantulu (Lelemangura) dan Wa Bua yang berkomunikasi "langsung" dengan Batara Guru "kakek"nya Wa Kaka itu? Keseluruhan pertanyaan-pertanyaan itu dielaborasi untuk menjawab pertanyaan tentang kapan sebetulnya Kerajaan Wolio berdiri dan apa identitasnya? Apakah masyarakat Kerajaan Wolio sudah beragama Islam sebelumnya, walaupun nanti baru secara resmi menjadi Kesultanan dalam abad ke-16 pada saat Raja Murhum berkuasa? Dan berkaitan dengan tema Islam ini, muncul perdebatan tentang kapan Agama Islam masuk, dari mana datangnya, di daerah mana ia masuk terlebih dahulu, siapakah sosok

yang membawanya dan seterusnya.

Sebagai peneliti, tentu saja, pertanyaan-pertanyaan dan perdebatan-perdebatan yang terjadi tersebut, menjadi pelajaran, perbendaharaan dan panduan yang berharga di dalam penelusuran-penelusuran kami selanjutnya. Namun, kami juga menyadari, mengingat besarnya tantangan dan terbatasnya bahan-bahan sejarah yang ada, untuk tidak berpretensi memberikan jawaban-jawaban yang tuntas dan definitif terhadap pertanyaan-pertanyaan di atas. Belajar dari perdebatan yang sudah ada, maka apa yang coba dan bisa kami lakukan adalah mencoba menelusuri dan menggambarkan konteksnya yang lebih besar dari kisah pendirian Kerajaan Wolio ini, yaitu dengan menggambarkan apa yang terjadi dalam kurun yang sama di tempat-tempat dan kawasan-kawasan lain yang berkaitan. Dari situ kita lalu mencoba menempatkan kembali, merekonstruksi, perbedaan-perbedaan pendapat terkait berbagai fragmen peristiwa, data tempat, nama orang, identitas suku, dan waktu kejadian yang seringkali tumpang-tindih serta nilai-nilai yang berkembang dari kisah pendirian dan perkembangan Kerajaan Wolio ini. Dengan cara ini, mudah-mudahan kita dapat memandang Sejarah Wolio dari sudut yang paling luas, sehingga memperoleh gambaran yang mungkin lebih mendekati kenyataannya, dan yang paling penting adalah makna dan pelajaran berharga yang bisa diambil sebagai cermin bagi generasi sekarang, dimana pun mereka berada.

Sebagaimana terindikasikan di dalam naskah-naskah, cerita-cerita tutur dan peninggalan-peninggalan lainnya, maka sejarah Kerajaan Wolio (Buton) ini sebenarnya sangat terkait dengan berbagai kawasan-kawasan lain yang lebih luas, seperti "dunia" Sulawesi dan Maluku yang mempunyai relasi-relasi etnik dan subetnik yang rumit, Nusantara yang coba dipersatukan oleh Majapahit, dan kehadiran bangsa-bangsa Barat seperti Belanda, Portugis, dan Spanyol yang saling berlomba dan berperang memperebutkan wilayah monopoli dan koloni. Tentu saja, Sultan Rum (Turki) dan Mekkah juga diberitakan "hadir" terlebih dahulu di berbagai kerajaan Nusantara, seperti menghadang kedatangan bangsa-bangsa Barat tersebut yang akan merebut jalur perdagangan yang sudah lama dikuasai

oleh pedagang-pedagang Muslim. Di luar dan sekaligus di dalam percaturan antarbangsa tersebut, para da'i, ulama, dan sufi pengelana datang silih berganti menyebarkan dan membumikembangkan visi Islam di berbagai kawasan, termasuk di Pulau Buton dan kepulauan sekitarnya, kawasan tenggara Kepulauan Sulawesi.

Bagaimana para penduduk Pulau Buton dan kepulauan di sekitarnya, yang lintas etnik, menyambut kehadiran dan mengelola berbagai "gelombang-gelombang" suku bangsa dengan segala peristiwa dan peradaban yang dibawanya? Dinamika apa saja yang terjadi kemudian? Nilai-nilai apa yang berkembang? Dan apa makna kemunculan Kerajaan/Kesultanan Wolio dalam keseluruhan dinamika kawasan dalam kurun tersebut? Pertanyaan-pertanyaan seperti itu tentu saja menantang dan menarik dipelajari. Namun, keasyikan pada fokus peristiwa-peristiwa abad ke-14–17 itu, walaupun sangat penting karena menandai zaman baru yang sedang menanjak, suatu "gelombang pasang" kebudayaan Wolio, sering membuat kita lupa bahwa keberadaan Pulau Buton dan kawasan kepulauan sekitarnya dengan persilangan penduduk dan dinamika kebudayaannya, sebetulnya sudah berlangsung berabad-abad lampau.

Gelombang Prasejarah: Evolusi Geologi Pulau Buton dan Migrasi Manusia-manusia Awal

Buton adalah nama sebuah pulau sepanjang kurang lebih 100 km yang terletak di dalam sisi tenggara dari Jazirah Sulawesi. Menurut Sumbangan Baja, seorang putra daerah dari Buton dan yang sekarang menjadi Guru Besar dalam bidang Sistem Informasi Sumberdaya Lahan dan Regional Planning di Universitas Hasanuddin, Pulau Buton serta Kepulauan Tukang Besi[4] merupakan fragmentasi atau pecahan-pecahan yang terbentuk dari pergerakan lempeng Benua Australia ke arah utara.[5] Berlangsung selama beberapa puluh juta

[4] Sekarang lebih terkenal sebagai Kepulauan Wakatobi yang terdiri dari Pulau Wangi-Wangi, Kaledupa, Tomea dan Binongko, dan oleh karenanya lebih sering disingkat sebagai Wakatobi.

[5] Informasi ini diperoleh penulis dari presentasi yang disampaikan Prof. Dr. Ir. Sumbangan Baja dalam sebuah seminar yang diselenggarakan di Kota Baubau pada 16 Oktober 2009.

tahun Pulau Buton itu terbentuk secara berangsur-angsur bagaikan sebongkah buih yang melayang-layang bergerak dari Benua Australia menuju ke arah utara. Cukup mengherankan bagaimana pandangan ilmiah seperti itu bisa mendapatkan paralelismenya dalam cerita-cerita lisan orang-orang tua Buton dahulu yang meyakini bahwa Pulau Buton terbentuk dari sebongkah buih yang melayang-layang di lautan yang kemudian berkembang menjadi sebuah pulau. Menurut Sumbangan Baja lagi, Pulau Buton itu memperoleh kondisinya yang stabil seperti keadaaan sekarang sejak sekitar 11 juta tahun yang lalu. Jauh sebelum masa itu, atau sekitar lima puluhan juta tahun yang lalu, Pulau Buton dan Kepulauan Wakatobi (Kaling Susu) masih merupakan bagian dari Benua Australia, sedangkan wilayah kaki dan lengan dari Pulau Sulawasi sekarang ini, pada waktu itu (50-an juta tahun yang lalu) merupakan bagian dari Benua Asia.

Sulit untuk dapat menentukan secara pasti kapan persisnya Pulau Buton ini mulai pertama kali didatangi dan dihuni manusia. Sampai saat ini, para ilmuwan sepakat bahwa Benua Afrika itu sebagai awal munculnya genus *Homo*, termasuk *Homo sapiens*, yang menjadi cikal bakal kita semua. Harus dicatat di sini bahwa pada periode sekitar 70 ribu tahun yang lalu bumi memasuki zaman es yang terakhir, sehingga pada masa itu permukaan laut menjadi lebih rendah 100—200 m ketika air tertahan di gletser. Pada bagian tersempit dari Benua Afrika dan Asia, seperti pada muara Laut Merah di antara Tanduk Afrika dan Arabia hanya berjarak beberapa kilometer saja. Hanya dengan menggunakan rakit atau perahu sederhana, *Homo sapiens* (manusia modern) akan dapat menyeberanginya untuk mulai bermigrasi ke luar dari Afrika. Singkat kata, mereka sudah sampai sebelumnya ke Afrika Selatan sekitar 120 ribu tahun yang lalu, mencapai Israel sekitar 100 ribu tahun yang lalu, sekitar 70—50 ribu tahun yang lalu sampai di Arabia dan wilayah Timur Tengah, serta 50—30 ribu tahun yang lalu mencapai Asia Selatan, Asia Tenggara, dan Australia. Cabang lainnya dalam periode yang kurang lebih sama adalah migrasi manusia modern ke Eropa dan Siberia, 20—15 ribu tahun yang lalu mereka sampai di Bering dan Alaska serta Amerika Utara, dan 15—12 ribu tahun yang lalu *Homa*

sapiens mencapai Amerika Selatan.

Berdasarkan teori mutakhir tentang migrasi makhluk *Homo sapiens* itu, kita dapat memperkirakan bahwa Pulau Buton sudah pernah dihuni, atau paling tidak disinggahi oleh makhluk manusia sejak sekitar 50—30 ribu tahun yang lalu. Kelompok *Homo sapiens* yang bermigrasi ke luar dari Afrika dan pergi menuju Asia Selatan, Asia Tenggara, dan lalu Australia inilah, dapat diperkirakan yang juga menjadi makhluk manusia pertama yang ada di Pulau Buton. Namun, migrasi manusia modern (*Homo sapiens*) ini bukan merupakan gelombang pertama dan terakhir dari persebaran makhluk manusia di permukaan bumi ini. Ini merupakan gelombang terawal dan paling kuno dari persebaran makhluk manusia di kawasan Asia Tenggara dan Benua Australia, termasuk Pulau Buton, yang tadinya merupakan bagian dari Benua Australia dan sekarang menjadi bagian dari Kepulauan Nusantara di Kepulauan Asia Tenggara. Penulis memasukkan isu ini di sini karena perkara manusia yang pertama datang ke Pulau Buton menempati konsekuensi penting secara kebudayaan di dalam masyarakat Buton. Kita masih menunggu hasil-hasil studi arkeologi lebih lanjut di Pulau Buton dan kepulauan sekitarnya untuk lebih mengenali pola-pola dan sistem kebudayaan Buton prasejarah ini. Pada uraian selanjutnya, penulis akan membahas dinamika dari pergerakan manusia pada masa-masa kemudian berdasarkan zona-zona yang ada di kawasan Kepulauan Asia Tenggara.

Pada sekitar 2500 SM (Zaman Neolitikum)[6], gelombang migrasi berikutnya datang dari Cina Selatan, melalui Taiwan dan kepulauan Filipina, menuju kepulauan Indo-Melayu. Para Migran ini, yang berasal dari orang Mongoloid Selatan, umumnya dikenal sebagai orang-orang Austronesia; mereka yang bermukim di kepulauan ini dan Pasifik juga dikenal sebagai Malayo-Polynesian, untuk membedakan mereka dari kelompok Austronesia lainnya, orang-orang Formosa, yang bermukim di Taiwan dan yang

[6] Paul Michel Munoz, *Kerajaan-Kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenanjung Malaysia: Perkembangan Sejarah dan Budaya Asia Tenggara Jaman Pra Sejarah – Abad XVI*. Yogyakarta: Media Abadi, 2009, hlm. 28 - 38.

bahasanya telah berkembang secara berbeda. Ada teori-teori lain, salah satunya seperti yang dikedepankan oleh S. Openheimer[7], yang mengemukakan bahwa moyang orang-orang Austronesia telah bermukim di Asia Tenggara, namun pada situs-situs yang tenggelam setelah adanya suatu bencana besar naiknya level permukaan air laut antara 10.000 dan 7.000 tahun lampau.

Gelombang-gelombang migrasi Austronesia ini bermigrasi ke arah selatan dari Taiwan melalui Filipina, dimana mereka kemudian terbagi menjadi dua cabang:

1. Cabang yang pertama meneruskan perjalanan ke arah selatan dan bermukim di Sulawesi dan Kalimantan. Dari Kalimantan Utara, beberapa kelompok menyeberangi Laut Cina Selatan untuk bermukim di Vietnam Selatan. Kelompok-kelompok lain melanjutkan perjalanan sampai Bali, Jawa, Sumatera, dan Semenanjung Malaysia. Belakangan migrasi juga terjadi ke Madagaskar.
2. Cabang kedua bermigrasi ke Timur dan bermukim di Maluku, dimana mereka terbagi menjadi dua kelompok lagi, yang pertama terus ke Tonga, Samoa, dan Polinesia, sementara kelompok yang kedua pergi ke barat dan bermukim di kepulauan Sunda Kecil. Cabang ini jugalah yang sangat mungkin singgah dan bermukim di Pulau Buton.

Dua gelombang migrasi manusia dari Cina Selatan ini sudah membawa teknologi pembuatan keramik dan gerabah. Dengan demikian mereka mengindikasikan sudah mengetahui tradisi hortikultura. Mereka umumnya bermata-pencaharian sebagai peladang, tidak lagi hanya sekadar berburu dan meramu.

Dalam hal arus pergerakan migrasi ini, menarik memperhatikan kesimpulan para ahli, sebagaimana ditulis oleh Christian Pelras[8]

[7] S. Openheimer, "*Eden in The East*", Trafalagar Square Publishing, 1999, di dalam Paul Michel Munoz, *Kerajaan-Kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenanjung Malaysia: Perkembangan Sejarah dan Budaya Asia Tenggara Jaman Pra Sejarah – Abad XVI*. Yogyakarta: Media Abadi, 2009, hlm. 28—38.

[8] Christian Pelras, *Manusia Bugis*. Jakarta: Nalar, 2005, hlm. 42-43. Merujuk Mills, "Proto South Sulawesi": 508, 513-21; *Reconstruction*: 218; Sirk, "Basa Bissu": 235-6; Bulbeck, *Historical Archeology*: 512-13)

berdasarkan analisis linguistik bahwa penghuni Austronesia pertama di Sulawesi Selatan itu memiliki hubungan dengan mereka yang saat ini menghuni bagian tengah dan tenggara Sulawesi. Mereka itu menggunakan bahasa yang tergolong ke dalam kelompok bahasa Kaili-Pamona, Bungku-Mori, dan Muna-Wolio (Buton). Bahwa bahasa tersebut merupakan substratum bagi bahasa-bahasa yang kini digunakan oleh penduduk Sulawesi Selatan dapat dilihat dari hasil analisis terhadap kata-kata tertentu yang masih ditemukan dalam bahasa Makassar dan Toraja, serta bahasa Bugis Kuno dan bahasa Bugis para pendeta *bissu*.

Lebih lanjut, Pelras menulis bahwa sebelum tarikh Masehi, mereka yang tergolong ke dalam kelompok penutur bahasa Muna-Wolio (Buton)—yang keturunannya dewasa ini dapat ditemukan di Wotu (Luwu'), Layolo (Selayar), Kalao (dekat Selayar), Muna dan Wolio (Buton)—agaknya bermukim di sekeliling Pantai Teluk Bone. Sedangkan, kelompok penutur bahasa Pamona hidup berpencar di pedalaman Semenanjung Sulawesi Selatan[9].

Berkait dengan pola pengelompokan masyarakat prasejarah, Munoz[10] menjelaskan bahwa gelombang migrasi manusia ke Pulau Buton membentuk pemukiman yang berbeda-beda berdasarkan asal-usul dan periode kedatangannya. Pemukiman ini biasanya dikepalai oleh seorang yang dianggap paling berani dan memiliki visi di dalam kelompoknya. Pemukiman inilah yang kemudian menjadi satu kelompok adat atau suku dengan pemimpinnya sebagai tokoh adat dalam masyarakatnya. Di setiap pemukiman status tertinggi disandang oleh para kelompok keturunan yang mendirikan pemukimannya ("*vanua/wanua*") dan sebagai hasilnya, satu-satunya cara untuk meningkatkan status pribadi bagi para pemuda yang ambisius adalah dengan bermigrasi dan membangun pemukiman-pemukiman baru, meskipun pada awalnya ia harus tetap berorientasi pada pemukiman induknya sampai ia cukup mandiri dan kuat sebagai satu pusat orientasi tersendiri. Inilah yang dalam disiplin antropologi sering disebut sebagai ciri dari *galatic polity*.

[9] *ibid,* hlm. 43
[10] *op cit.*

Mata pencaharian hidup mereka didasarkan pada sumber daya agrikultur dan kelautan. Kelompok Austronesia tersebut membawa ke Asia Tenggara teknik-teknik budidaya padi dan jewawut, beberapa binatang rumahan seperti anjing, kerbau dan babi, begitu pula teknologi-teknologi termasuk pembuatan belanga yang dilapisi dengan nuansa merah, membuat perahu berpenyeimbang luar dan rumah kayu, panah dan anak panah, pembangunan megalith-megalith, pemujaan tokoh-tokoh nenek moyang, roh-roh, dan praktik perburuan kepala. Alasan-alasan perburuan kepala yang dipraktikkan mereka biasanya berkenaan dengan beberapa alasan berikut:

1. Sebuah cara praktis untuk menyelesaikan suatu konflik teritorial dengan menteror para musuh mereka.
2. Sebuah alasan religius, yang bisa berupa:
   a. suatu perintah suci untuk mendapatkan sebuah kepala agar panenan atau kesuburan manusia bisa meningkat, atau untuk mendapatkan berkah; atau
   b. perekrutan jiwa seorang musuh, yang akan diubah menjadi sosok sekutu dan/atau hamba dari para nenek moyang (dalam kasus-kasus ini kepala menjadi bagian utama dari sebuah upacara penyucian).
3. Sebuah asimilasi dari si pemburu kepala pada pahlawan-pahlawan kultural yang bertempur melawan roh-roh dan pemujaan-pemujaan jahat; dalam kasus itu korban pemenggalan tidak dianggap sebagai manusia tetapi sebagai manusia separuh iblis dan pemenggalan-pemenggalannya bisa memberikan keuntungan-keuntungan mistis.
4. Suatu alasan emosional yang sederhana semacam untuk memperoleh ketenaran dan rasa hormat dari tetua komunitas atau hanya sekadar untuk menarik perhatian seorang perempuan.[11]

Seperti mengonfirmasi deskripsi para ahli di atas, beberapa narasumber di Buton bercerita berdasarkan tuturan orang-orang

[11] *Ibid*

tua tentang berbagai peristiwa yang mengindikasikan bahwa kemungkinan besar praktik perburuan kepala ini memang pernah terjadi di dalam sejarah masa lampau Buton, seperti kisah dari desa Labalawa tentang pemenggalan kepala Dungkucangia raja Tobe-Tobe oleh Sangia Labalawa, cerita dari Watumotobe ada situs sebuah batu yang dikaitkan dengan peristiwa pemenggalan kepala seorang tokoh pada zaman dulu. Ada juga cerita tentang pengorbanan kepala orang Labalawa oleh orang Wolio sebagai tumbal Masjid Agung Keraton Wolio. Jadi, pembentukan persekutuan tidak hanya direalisasikan dalam dimensi fisik melainkan juga dimensi spiritual.

Mengenai keberadaan suku-suku tersebut, Bapak Mudjur di dalam bukunya[12] menyebutkan sejumlah suku yang sudah menjadi penghuni Pulau Buton dan kepulauan di sekitarnya sebelum berdirinya Kerajaan Wolio, yaitu:

1. **Suku Pancana,** (orang asli tertua yang pernah hidup di dalam goa di Daratan Muna 4000 SM) kemudian menurunkan Suku Wakaokili, Suku Kalende, Suku Lambusango, Suku Kolagana, Suku Lowu Lowu, Suku Wapancana, dan Suku Todhanga.
2. **Suku Suai**, mencakup Suku Bhatauga, Suku Wawoangi, Suku Sampolawa, Suku Takimpo, Suku Lapandewa, Suku Burangasi, Suku Wabula, Suku Lasalimu, dan Suku Laporo.
3. **Suku Kaumbeda**, (LIWUTO PASI) meliputi Suku Wanci, Suku Kaledupa, Suku Tomia, dan Suku Binongko (Wakatobi).
4. **Suku Morunene**, mencakup Suku Kabaena, Suku Poleang, dan Suku Rumbia.
5. **Suku Bajo**, menyebar di pesisir Pulau Buton, Pulau Muna, Pulau Kabaena, Kepulauan Wakatobi, dan Kepulauan Tiworo.

Sementara itu, La Ode Abubakar menulis di dalam makalahnya,[13] memilah suku-suku yang telah menghuni Pulau Buton sebelum berdirinya Kerajaan Wolio itu ke dalam suku-suku

[12] Dr. Ir. H.M.Mudjur Muif Ahmad Mudjiruddin, M.Sc., *Mengungkap Tabir Sejarah Spiritual dan Metafisika, Theokrasi Serta Monarkhi Parlementer Kesulthanan Buton (Bidaaril Buthuuni),* Penerbit Yayasan Jabbal Qubais, Bogor, 2009, hlm. 60.

[13] *op cit*

asli seperti Wambole-bole, Wakaokili, Wa Tompide, dan Pancana. Sementara suku-suku seperti Batauga, Kamaru, Batukarang, Todhanga, Tobe-Tobe, dan La Boora adalah pendatang.

Adalah menarik mendapati kenyataan bahwa masyarakat Buton masih mengenali keberadaan suku-suku yang sudah mendiami kawasan Kepulauan Buton lama sebelum berdirinya Kerajaan Wolio, dan juga memilah-milah keberadaan suku-suku asli dan suku pendatang. Ke depan, tampaknya masih diperlukan studi yang lebih sistematis tentang peta persebaran suku-suku di Buton ini, asal-usul dan saling silang mereka, baik melalui jalur perkawinan maupun jalur-jalur lain seperti perang, akulturasi atau penaklukan misalnya, sehingga bisa dikenali salah satu akar penting dari pola-pola persekutuan maupun perseteruan yang terjadi. Pemahaman tentang hal ini akan membantu kita untuk mengetahui secara lebih baik lagi proses pendirian dan perkembangan Kerajaan Wolio. Seperti dituturkan, misalnya, bahwa permaisuri Raja Mulae (*Sangia I Gola*) berasal dari Suku Kaili di Sulawesi Tengah, atau Lakilaponto (Sultan Murhum) mengembangkan pola-pola aliansi melalui perkawinan lintas-suku dengan menikahi putri-putri Raja Buton, Muna, Konawe, Tiworo, dan lain-lain[14].

Satu hal yang sering menjadi pertanyaan kami adalah kenapa para penulis Buton tidak menyebut keberadaan etnik Wolio dan hubungannya dengan suku-suku lain yang mendiami Pulau Buton? Tampaknya mereka terpaku pada asumsi-asumsi yang diyakini selama ini bahwa identitas Wolio terbentuk bersamaan dengan berdirinya Kerajaan Wolio (yang diperkirakan) pada ke-14 M, yang juga diyakini didirikan oleh pendatang dari tanah Melayu dengan raja pertama dan para pembesar-pembesarnya yang berasal dari Tartar. Asumsi-asumsi ini sebetulnya terasa sangat janggal, kalau mengingat kenyataan sejarah—seperti diungkap Pelras di atas dan dikuatkan oleh studi para ahli etnologi dewasa ini—bahwa etnik dan bahasa Wolio merupakan etnik dan bahasa yang tua, sudah eksis dan mendominasi wilayah tenggara Sulawesi dan bergerak ke

[14] Abdul Mulku Zahari, *Sejarah dan Adat Fiy Darul Butuni*. Jakarta: Proyek Pengembangan Media Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1977. Jilid I, hlm. 46 -56.

barat mendiami Kepulauan Selayar dan daerah-daerah pantai di Teluk Bone sejak masa prasejarah.

Lebih jauh, Pelras[15] mengungkapkan bahwa di Luwu' terdapat pula beberapa kelompok etnik kecil yang menggunakan bahasa daerah yang mirip dengan bahasa di Sulawesi Tengah dan Tenggara. Salah satu subetnik yang paling menarik adalah orang Wotu. Mereka hanya mendiami satu desa di Dataran Luwu', yang dianggap memiliki hubungan dengan asal-usul Kerajaan Luwu'. Orang Wotu menegaskan adanya ikatan erat antara asal-usul Kerajaan Luwu'. Orang Wotu menegaskan adanya ikatan erat antara mereka dengan Selayar dan Buton; dua pulau yang masing-masing terletak di sebelah barat daya dan tenggara pintu masuk Teluk Bone. Jelaslah bahwa Wotu, Selayar, dan Buton dahulu merupakan tiga tempat strategis bagi Kerajaan Luwu' kuno. Menarik diperhatikan bahwa suatu penelitian linguistik awal yang dilakukan baru-baru ini menemukan tingginya persentase kemiripan antara bahasa Wotu dengan bahasa Wolio (di Buton) dan bahasa Layolo (Selayar). Kesimpulannya, ketiga bahasa tersebut merupakan suatu subkelompok tersendiri.

Mengenai bahasa Luwu' asli, belum ada kesepakatan. Yang jelas, dalam karya sastra Bugis yang dianggap tertua, yaitu sajak berangkai (siklus) *La Galigo*, maupun dalam bagian-bagian awal beberapa kronik sejarah, bahasa Luwu' dan bahasa Bugis selalu dikatakan jauh berbeda, meskipun Kerajaan Luwu' menjadi patokan bagi semua kerajaan Bugis. Kemudian terjadi banyak kawin-mawin antara Dinasti Luwu' dengan Dinasti-Dinasti Bugis, Makassar, Mandar, serta dengan keluarga-keluarga penguasa suku-suku bawahan Kerajaan Luwu' sampai Sulawesi Tengah dan Tenggara, sehingga banyak bangsawan sebenarnya poliglot (menguasai lebih dari satu bahasa). Rakyat Luwu' sendiri terdiri atas banyak suku, yang sebagian sudah berabad-abad menetap di situ, dan sebagian lain merupakan pendatang relatif baru, termasuk di dalamnya orang Bugis dan orang Toraja.

[15] *ibid*., hlm. 14

Berdasarkan data-data di atas, juga argumen-argumen lain yang nanti akan diungkapkan dalam bab-bab berikutnya, penulis berkeyakinan bahwa Kerajaan Wolio sebetulnya didirikan oleh orang-orang yang berakar pada etnik Wolio kuno di atas, dan perkembangan lintas-etniknya ke dalam berbagai sub-subetnik dan suku-suku yang beragam. Tentu saja mereka tidak sendirian, tetapi didukung oleh jaringan kompleks aliansi dari berbagai suku dari etnik lain, juga kerajaan-kerajaan besar yang sudah mapan waktu itu, sejalan dengan kesamaan akar sejarah, visi politik maupun kepentingan-kepentingan ekonomis lain yang lebih pragmatis sifatnya.

Arus Pusaran Sejarah: Percaturan Geo Politik Nusantara Abad ke-13 – ke-15

Mpu Prapanca, pengarang Kitab Pujasastra Jawa *Negarakertagama* yang bertarikh 1365, menyebutkan daerah satelit Kerajaan Majapahit, nama-nama seperti "Negara Bantayan (Bantaeng) yang beribukota Bantayan, serta menjadi tiga serangkai dengan Luwuk dan Uda, yakni kerajaan-kerajaan paling penting yang berada di satu pulau; dan kerajaan lain dari pulau ke pulau yakni Pulau Makassar, Pulau Buton, Pulau Banggai, Pulau Kunir, Pulau Galiyao, dan Pulau Selayar." Menurut Pelras,[16] yang mengulas secara luas teks *sureq La Galigo* dan kronik-kronik pembentukan kerajaan-kerajaan di Sulawesi secara umum dan Bugis secara khusus, pembagian wilayah Sulawesi dalam *Negarakertagama* menjadi tiga serangkai yang diurutkan secara sistematis adalah sesuatu yang disengaja, dan mengandung gambaran konstelasi politik yang sesuai dengan apa yang terdapat dalam teks *La Galigo*, dimana Bantaeng mungkin dianggap penerus Wewang Nriwu', dan Uda adalah penerus Tompo' Tikka.

Konstelasi dan situasi politik yang digambarkan dalam epos *La Galigo* tentu saja tidak terlepas dari berbagai bumbu cerita dan anakronisme. Atau, boleh jadi *La Galigo* juga memproyeksikan masa lalu ke dalam suatu skenario yang sebagian bersifat fiktif dan tentu saja tidak sistematis. Akan tetapi, Pelras berusaha dan berhasil

[16] Christian Pelras, *op cit.*, hlm. 75 – 77.

untuk menyatukan berbagai unsur *La Galigo* yang masih berserakan di sana-sini itu. Betapapun, ternyata dalam banyak hal deskripsi di dalam epos tersebut dapat diverifikasi dengan sumber kronik dan penelitian sejarah lainnya.

Digambarkan bahwa suatu saat pada masa lampau (yang supaya praktis dinamakannya Zaman *La Galigo*), Sulawesi Selatan dan Sulawesi Tengah didominasi oleh tiga kekuatan besar, yaitu Wewang Nriwu', Luwu', dan Tompo' Tikka. Masing-masing menguasai salah satu dari tiga wilayah yang memiliki peran strategis. Bahkan hingga kini, dalam mantera para *bissu*, bumi sebagai satu kesatuan disimbolkan oleh Wewang Nriwu' (di bagian barat), Luwu' (di tengah), dan Tompo' Tikka (di timur), sedangkan Silaja' (Selayar) dan Wolio atau Wulio (Buton) —yang masing-masing mengawal sisi barat daya dan sisi tenggara jalur masuk ke Luwu'—juga sering disebut bersama secara paralel.[17]

Di bagian tengah, Luwu' menguasai sebagian dataran dan Pegunungan Toraja hingga Sungai Malili di bagian timur, pantai utara dan barat Teluk Bone dari Ussu' ke Bira (Waniaga) dan Pulau Selayar, serta sebagian pantai di seberang timur Teluk Bone dan semenanjung tenggara Sulawesi (daerah Mekongka/Mingkoka), tapi tidak termasuk Buton (Wolio) atau kepulauan sekitarnya. Cina[18] atau Tana Ugi' (yang dalam tingkatan tertentu berada di bawah pengaruh Luwu') menguasai bagian ujung timur jalur timur-barat yang menghubungkan Teluk Bone dengan Selat Makassar.

Kekuasaan terbesar ketiga, Tompo' Tikka 'Matahari Terbit' menguasai wilayah bagian timur. Wilayah itu meliputi pegunungan yang kaya kandungan besi di sekitar Danau Matano dan Towuti yang melalui Sungai Malili bermuara di Teluk Bone, serta Teluk Tolo lewat daerah To-Bungku yang menurut catatan Portugis paling awal, daerah yang mereka namakan Tambuco tersebut telah mengekspor besi dan senjata tempaan ke Maluku. Tompo' Tikka juga menguasai

[17] Hamonic, *Langage des dieux*: 78, 93. Sebagaimana dikutip Pelras, *ibid*.

[18] Dalam konteks pembahasan kita tentang sejarah Wolio, Kerajaan Cina di Sulawesi ini menarik dan penting digarisbawahi, yang mesti segera dibedakan dengan Cina di Negeri Tiongkok. Seperti akan diulas nanti, hal ini berkaitan dengan banyak cerita tutur dalam masyarakat Buton yang meyakini bahwa ratu pertama mereka, Wa Kaka, berasal dari Cina.

Luwuk di pesisir semenanjung timur Sulawesi Tengah, dan Pulau Banggai yang juga kaya akan kandungan besi yang disebut-sebut dalam teks Cina bertarikh 1304 telah melakukan hubungan dagang dengan Maluku.[19]

Kisah dalam *La Galigo* yang menggambarkan bagaimana Sawerigading—dalam perjalanannya mencari We Cudai di Negeri Cina[20] yang akan dia persunting—terlibat dalam beberapa pertempuran laut dengan kapal-kapal asing, termasuk kapal-kapal Jawa, sehingga menguasai jalur laut, mungkin merupakan suatu refleksi dari persaingan memperebutkan titik perekonomian yang pernah terjadi di wilayah strategis tersebut.

Dalam kaitan dengan pembahasan kita mengenai berdirinya Kerajaan Wolio (Buton), suatu elaborasi terhadap dinamika sosial-politik menyangkut perubahan-perubahan konstelasi dari ketiga kerajaan besar di wilayah Sulawesi Selatan dan Sulawesi Tengah waktu itu sangatlah penting, seperti akan tampak nanti. Kronik sejarah abad ke-15 menggambarkan "pesatnya pertumbuhan populasi masyarakat yang bermukim jauh dari daerah pantai".[21] Disebutkan pula bahwa berbagai pemukiman baru didirikan di seluruh wilayah Sulawesi Selatan sampai jauh ke pelosok pedalaman yang tidak dapat dijangkau oleh perahu dan sampan. Dari berbagai cerita tentang asal-usul berdirinya berbagai perkampungan Bugis dan ternyata paralel dengan yang terjadi juga di Pulau Buton sebagaimana dikisahkan di dalam *Hikayat Sipanjonga*[22] dan cerita-cerita rakyat lainnya, diketahui bahwa kebanyakan perintis mereka adalah kelompok-kelompok kecil yang mengikuti seorang pemimpin dalam usaha mencari lahan, dan mendirikan pemukiman baru begitu menemukan tanah yang mereka anggap sesuai untuk bercocok tanam. Kecenderungan ini mempunyai implikasi pada peningkatan populasi.

---

[19] Ptak, "NorThern Route": 29-31, sebagaimana dikutip Pelras, *op cit*.

[20] Perkawinan antara Putri dari Negeri Cina di Sulawesi Selatan ini dengan Sawerigading nantinya yang akan melahirkan raja-raja dari Dinasti Luwu'. Sehingga bisa dikatakan bahwa raja-raja Luwu' mempunyai darah Cina. Lihat juga catatan kaki no 18 di atas.

[21] Macknight, "Emergence of Civilization": 6, sebagaimana dikutip Pelras, *op cit*.

[22] Anonim, Saudagar Banjar, *Hikayat Sipanjonga*.

Implikasi dari peningkatan jumlah pemukiman adalah pembukaan lahan yang intensif pada areal hutan di pedalaman. Hutan yang selamat tidak tersentuh biasanya hanya berupa areal sempit yang dianggap keramat. Salah satu yang paling terkenal di Sulawesi Selatan adalah hutan keramat Tombolo' di Tana Toa (Kajang). Meski demikian, hutan tetap berperan penting dalam tradisi lisan karena pemukiman Bugis Kuno seringkali diceritakan mula-mula dibuka di tengah-tengah hutan luas dan sekelilingnya dipagari rimba belantara.

Di antara berbagai cerita mengenai asal-usul berbagai *wanua* Bugis—selain cerita mengenai "pengangkatan" raja keturunan dewata oleh masyarakat petani, yang agaknya telah bermukim di tempat itu beberapa waktu lamanya—terdapat pula banyak cerita tentang perpindahan sekelompok kecil orang (kadang-kadang disebutkan berasal dari *Sangalla'* di Tanah Toraja) untuk mencari lahan, hingga mereka menemukan pemukiman yang lokasinya mereka anggap cocok. Salah satu contohnya dapat ditemukan pada kronik Sidenreng, yang ditemukan dan dikaji oleh Ian Caldwell. Pembukaan lahan dalam kronik tersebut dikaitkan dengan delapan orang saudara Puang (Raja) Sangalla' di Pegunungan Toraja, dan raja Sidenreng pertama konon merupakan kemenakan kedelapan orang tersebut. Begitu pula dengan beberapa *wanua* di Wajo' Utara yang pendirinya dihubungkan dengan para migran Toraja yang pada umumnya berkaitan dengan Dinasti Sangalla' yang sama. Tradisi lisan lain yang tidak menghubungkan dengan pembentukan suatu *wanua* dengan Toraja dapat ditemukan di tempat lain. Sekadar dua contoh adalah tradisi lisan Tanete yang terletak di bagian barat daya semenanjung dan tradisi lisan di Tanah Bugis bagian selatan di sekitar wilayah Sinjai dewasa ini.

Pengaruh terakhir dari penyebaran populasi adalah terjadinya perubahan konstelasi politik. Di samping kerajaan-kerajaan yang disebut dalam *sure' Galigo*, seperti Luwu', Larompong, Tempe, Cina (kelak bernama Pammana), Sidenreng, Soppeng, dan Lamuru, yang semuanya dipimpin oleh seorang *Datu'*, lahir pula berbagai daerah otonom kecil (*wanua*) dari pemukiman-pemukiman baru

yang dibuka di seluruh semenanjung Sulawesi Selatan. *Wanua-wanua* tersebut, ada yang mula-mula hanya dipimpin oleh *matoa* (para tetua), ada pula yang dipimpin oleh para *arung* (raja), besar maupun kecil, sehingga dapat juga disebut *a'karungeng* (negeri yang dipimpin oleh raja). Beberapa di antaranya, seperti Bone dan Wajo' yang berpenduduk Bugis, atau Goa yang berpenduduk Makassar—yang tidak pernah disebut-sebut dalam *La Galigo*—kelak menjadi kerajaan-kerajaan besar.

Sebaliknya, dua kerajaan penting dalam siklus *La Galigo*, yakni Wewang Nriwu' dan Tompo' Tikka, sama sekali tidak tercatat dalam kronik sejarah. Tampaknya, wilayah kekuasaan Tompo' Tikka yang berbatasan dengan pantai timur Teluk Bone diambil alih oleh Luwu', sementara wilayah di pantai timur Sulawesi dan beberapa kepulauan lainnya, termasuk daerah Tobungku, Luwuk, dan Banggai, jatuh ke dalam pengaruh kekuasaan Ternate.

Di pantai barat dan barat daya Sulawesi, ada tiga kerajaan lain, yang pada 1540-an, ketika orang Portugis pertama kali datang, masih bersekutu satu sama lain dan tampaknya telah memainkan peranan penting dalam jangka waktu singkat. Kerajaan Suppa', satu-satunya yang dicantumkan dalam *La Galigo*, mempertahankan kendali Wewang Nriwu' terhadap jalan masuk sebelah barat menuju Sungai Saddang dan dataran tengah yang didiami orang Bugis. Sedangkan Kerajaan Siang, yang terletak di dekat Pangkaje'ne sekarang, menurut tradisi lisan setempat, tampaknya telah memperluas pengaruh ke daerah lain, seperti Pujananti atau Sunra, baik di pantai barat daya semenanjung (yang kemudian dikuasai Goa), maupun ke daerah penghasil kayu cendana di sekitar Palu, di bagian barat laut Sulawesi. Sementara itu, Bantaeng mungkin sudah memiliki hubungan khusus dengan Jawa, dengan disebutnya daerah itu dalam *Negarakertagama*, dan dengan adanya nama beberapa tempat di pantai itu yang berbau Jawa[23].

Berhubung berbagai kerajaan kecil di Tanah Bugis yang baru terbentuk di wilayah yang pernah dikuasai Luwu', maka kerajaan-

[23] Anthony Reid, "Rise of Makassar": 123, sebagaimana dikutip Pelras, *op cit.*, hlm. 123.

kerajaan tersebut pada mulanya mengaku sebagai bawahan Luwu'.[24] Sementara yang lebih tua seperti Cina/Pammana atau Soppeng dapat dianggap sebagai "kerajaan otonom kelas menengah". Namun, sejak kerajaan-kerajaan baru tersebut mulai berdiri, agaknya telah berlangsung dinamika tertentu yang mendorong kerajaan-kerajaan lebih kuat untuk menguasai yang kecil atau lemah, baik melalui persekutuan ataupun penaklukan. Kondisi ini menciptakan konstelasi hubungan antarkerajaan yang relatif saling terikat. Ini merupakan embrio terbentuknya persekutuan antara sebuah kerajaan dominan dengan kerajaan-kerajaan pengikut (*palili*') yang lambat laun berusaha membebaskan diri dari kekuasaan Kerajaan Luwu'.

Seluruh uraian di atas mengembangkan hipotesis banyaknya gejolak yang terjadi di berbagai bidang kehidupan masyarakat Bugis—dan wilayah-wilayah Sulawesi lainnya—beberapa dekade sebelum abad ke-14 Masehi. Apa sebenarnya yang terjadi? Apa penyebab perubahan tersebut?

Jawaban atas pertanyaan-pertanyaan itu tentu hanya bersifat spekulatif. Pelras[25] menduga bahwa perubahan yang terjadi pada lingkungan alam Sulawesi Selatan sangat penting dan menentukan, sehingga tempat-tempat seperti Suppa' dan Cina kehilangan posisi strategisnya, serta perluasan pertanian yang dimungkinkan telah menimbulkan pengaruh-pengaruh sosial yang besar pula. Seluruh faktor tersebut semakin diperkuat lagi oleh adanya pengaruh peristiwa luar yang terjadi dalam waktu bersamaan. Pada saat itulah terjadi kegoncangan dimana-mana di Asia Tenggara, yang tampaknya telah membawa akibat tersendiri bagi kerajaan-kerajaan di Sulawesi Selatan. Terutama jika—sebagaimana kami asumsikan—kemakmuran mereka sangat bergantung kepada perdagangan dengan dunia luar.

Di Sumatera setelah abad ke-12, Kerajaan Melayu/Jambi menggantikan Sriwijaya sebagai kekuatan perdagangan utama di

[24] Sebenarnya, pada mulanya, Kerajaan Luwu' bukan Kerajaan Bugis, melainkan kerajaan multietnis, yang lama-kelamaan, sebagai akibat proses perkawinan antarbangsawan tinggi se-Sulawesi Selatan, akhirnya dipimpin oleh sebuah elite yang mengaku Bugis. Dalam *sure' Galigo*, tampak jelas bahwa penduduk Tanah Bugis tidak mengerti pembicaraan orang Luwu', dan dalam sejarah Wajo', sekurang-kurangnya sampai abad ke-15, orang Luwu' dan orang Bugis masih dibedakan.

[25] *op cit.*, hlm. 117.

Nusantara. Namun, setelah dikalahkan oleh Kerajaan Singasari dari Jawa pada 1275, kerajaan ini dan kerajaan-kerajaan pesisir Sumatera lain dianggap oleh Dinasti-Dinasti Jawa berada di bawah kekuasaannya. Pada 1377, setelah raja Jambi meminta Kaisar Dinasti Ming untuk mengakui kemerdekaannya dari Majapahit, pasukan Jawa menyerang dan membunuh utusan Tionghoa dalam pelayaran mereka ke Sumatera. Hal itu mungkin dimaksudkan untuk mencegah munculnya "bawahan" Tiongkok di Sumatera yang bisa mengarah pada kebangkitan kembali Kerajaan Melayu, saingan mereka. Sekitar 1395, Palembang kembali diserang oleh Jawa, sehingga rajanya melarikan diri ke Malaka dan mendirikan kerajaan di seberang selat. Peristiwa tersebut merupakan titik balik dalam sejarah Nusantara, terutama karena Malaka kelak ternyata menjadi kerajaan yang berperan besar, tidak hanya sebagai kekuatan politik dan ekonomi, tetapi juga dalam penyebaran Islam yang secara resmi diterimanya sekitar 1415 M.[26]

Raja Singasari pun berusaha memperluas wilayah pengaruhnya ke daerah lain.[27] Kebijakan ini dilanjutkan setelah 1292 oleh kerajaan berikutnya, Majapahit. Di bawah Raja Hayam Wuruk (1328-89), Kerajaan Majapahit memperluas kekuasaannya sampai ke Sunda, Madura, dan Bali, serta mengklaim bahwa daerah taklukannya mencakup Kerajaan Melayu Sumatera beserta kerajaan bawahannya, juga pantai barat, selatan, dan timur Kalimantan, serta beberapa pulau di bagian tenggara Nusantara (Lombok, Sumbawa, Timor), beberapa daerah lain di Maluku sampai pantai barat Papua, dan beberapa bagian dari Sulawesi, termasuk Luwu', Selayar, Buton, dan Banggai. Klaim ini membuktikan adanya kepentingan politik Jawa di "pulau-pulau luar" serta upaya mereka untuk menguasai perdagangan wilayah tersebut.

Sementara itu, dari arah utara, Tiongkok di bawah Dinasti Mongol berusaha memperluas wilayahnya hingga ke wilayah "orang-orang barbar di selatan" dengan menyerang Campa (1281), Pagan (1287), dan Jawa (1292). Akan tetapi kekuasaan Tiongkok merosot

[26] Wolters, *Fall of Srivijaya*: 35-37, dalam Pelras, *op cit*.
[27] Vlekke, *Nusantara*: 61, dalam Pelras, *op cit*.

setelah 1323 akibat terjadinya perebutan kekuasaan di dalam negeri, bencana alam, kesulitan ekonomi, dan pemberontakan petani. Setelah Dinasti Mongol digulingkan pada 1368, kaisar pertama Dinasti Ming melarang produk dalam negeri diperdagangkan ke luar negeri, dan kembali ke sistem dimana perdagangan dengan dunia luar harus melalui hubungan resmi dengan utusan kerajaan-kerajaan "jajahan". Namun, perdagangan gelap antarpihak tertentu tetap berlangsung di beberapa permukiman penetap dan peranakan Cina di "laut selatan" seperti di Palembang. Perdagangan Cina dengan Maluku melalui Laut Sulu dan Laut Sulawesi sebagian besar terhenti antara 1368 dan 1400 Masehi. Perdagangan cengkeh yang dialihkan ke jalur selatan menelusuri pantai Jawa kabarnya diakibatkan oleh semakin menguatnya pengaruh Kerajaan Majapahit dan kekacauan di wilayah perairan Sulu-Kalimantan. Apa pun penyebabnya, perdagangan bebas (dengan) Cina di Nusantara yang hampir terputus setelah 1325, utamanya di Perairan Sulu dan Maluku, pasti berdampak terhadap kemakmuran wilayah tertentu, seperti Sulawesi Selatan—yang ekonomi dan pranata sosialnya sangat tergantung pada perdagangan.

Dari uraian di atas, dapat dikembangkan suatu interpretasi bahwa jika jaringan perdagangan utama Sulawesi adalah Sumatera dan Maluku, maka serangkaian peristiwa yang terjadi di wilayah tersebut antara perempat terakhir abad ke-13 dan akhir abad ke-14 tentu berpengaruh pula terhadap perekonomian Sulawesi. Sejak abad ke-11 sampai ke-13 Masehi, perdagangan hasil mineral dan hasil hutan telah meningkatkan kemakmuran kelompok bangsawan Sulawesi Selatan. Hasil bumi itu dipertukarkan dengan barang-barang yang datang dari India dan Tiongkok, awalnya melalui Sriwijaya dan kemudian melalui Kerajaan Malayu dan mungkin ada juga yang pindah kapal di pelabuhan bagian selatan Filipina, lalu ke Maluku dan akhirnya juga masuk ke Sulawesi Selatan.

Penurunan jumlah keseluruhan keramik dari Dinasti Yuan yang ditemukan di Sulawesi Selatan dibanding keramik Dinasti Sung[28]

[28] Hadimujono dan Macknight, "Imported Ceramics": 77, dalam Pelras, *op cit.*, hlm. 129.

kecuali di Soppeng, dimana pecahan keramik Yuan yang ditemukan sama banyaknya dengan pecahan keramik Sung mengisyaratkan pula penurunan volume perdagangan antarsemenanjung (di Sulawesi Selatan). Hal itu mungkin mencerminkan upaya orang Jawa untuk mengekang perdagangan dengan Sumatera. Namun, Kerajaan Malayu melanjutkan perdagangannya dengan bagian timur Indonesia pada abad ke-14; upeti pertama Malayu sebagai kerajaan yang baru merdeka dari Sriwijaya kepada Kaisar Ming pada 1377, termasuk cengkeh dari Maluku yang diperoleh langsung dari Maluku. Artinya mereka menggunakan jalur potong kompas paling langsung serta menghindari Jawa: melalui Selat Selayar dan Selat Buton.

Kita mungkin bisa merujuk ke teks *La Galigo* yang menggambarkan adanya "bajak laut Jawa" dan pertempuran laut, untuk memperkirakan bahwa orang Jawa pernah mencoba mencegat atau mengendalikan perdagangan tersebut. Suatu hal yang tidak mengherankan jika mengingat pentingnya besi Sulawesi bagi Jawa. Adanya sejumlah tempat yang namanya berbau Jawa di Pesisir Bantaeng bisa menunjukkan bahwa pedagang Jawa berpangkalan di situ, sebagai tempat persinggahan utama pada jalur pelayaran dari Jawa Timur menuju Teluk Bone, atau menuju Pulau Banggai—salah satu penghasil besi yang dicantumkan dalam *Negarakertagama*—serta ke Maluku.

Majapahit tentu merupakan satu kekuatan utama yang banyak berpengaruh dalam dinamika kawasan ini, dengan mengembangkan aliansi-aliansi permanen melalui hubungan-hubungan perkawinan dengan kerajaan-kerajaan terkemuka Sulawesi Selatan dan wilayah-wilayah kekuasaannya. Di dalam cerita-cerita Majapahit lama,[29] bahwa sejak zaman Singasari, Raja Wisnu Wardhana sudah menjalin hubungan dengan raja-raja Luwuk, Gowa, Bantayan, Wajo dan Banggawi. Diceritakan Nararya Ratnaraja, sepupu Wisnu Wardhana, dirajakan di Bantayan dan menikah dengan Karaeng Bajo. Demikian juga Raja Luwuk Nararya Sabhajaya adalah sepupu dari permaisuri Raja Wisnu Wardhana, yang terkenal dengan sebutan

[29] Agus Sunyoto, *Dhaeng Sekar Telik Sandi Majapahit*. Yogyakarta: Diva press, 2010.

Batara Guru yang bersemayam di perairan. Beberapa bangsawan dari Bantayan dan Luwuk banyak yang diangkat menjadi pejabat tinggi Majapahit, termasuk juga para empu pembuat pusaka-pusaka Majapahit banyak didatangkan dari Luwuk. Hal ini ternyata mendapatkan konfirmasinya dalam tradisi lokal. Dalam tradisi lisan Buton terdapat cerita kedatangan pasukan yang dipimpin oleh Perdana Menteri Majapahit, Gajah Mada, pada masa kekuasaan Raja Hayam Wuruk. Bahkan disebutkan adanya kuburan pasukan Gajah Mada di sana, dan salah satu musuh yang diperangi di laut oleh Sawerigading malah disifatkan sebagai Jawa Wolio yang berarti "Jawa-Buton". Di Luwu' sendiri, terdapat juga sebuah tempat yang bernama Mancapai' (Majapahit) di pesisir timur Teluk Bone, tidak jauh dari Malili.

Jika diasumsikan bahwa kerajaan yang dicantumkan dalam *La Galigo* betul-betul pernah ada dan masih ada pada abad ke-13 dan ke-14, dapat dibayangkan betapa perubahan perimbangan kekuasaan di Nusantara tentu akan mempengaruhi pula keunggulan perekonomian raja-raja mereka. Kesulitan perdagangan dengan bagian barat Nusantara tampaknya juga merupakan penyebab mundurnya pusat-pusat perdagangan, terutama yang terletak di pantai barat Sulawesi Barat (wilayah Wewang Nriwuk'), tetapi juga Luwu', Cina, dan Tompo' Tikka yang menggantungkan diri pada perdagangan. Krisis ekonomi yang muncul setelah masa panjang kesejahteraan yang meningkatkan jumlah populasi dan kebutuhan akan berbagi produk luar, kini tak bisa dipenuhi lagi, dan mungkin menyebabkan timbulnya gejolak politik dan sosial.

Di daerah pantai, perubahan kondisi lingkungan yang terjadi secara bersamaan—seperti pendangkalan sungai, muara, dan teluk, atau keringnya lahan yang sebelumnya merupakan daerah yang digenangi air—semakin menambah kesusahan orang banyak yang telah menderita akibat krisis perdagangan, dan pada gilirannya juga menyulitkan kelas bangsawan-pedagang. Dalam suasana seperti ini, orang yang hendak mencari peluang penghidupan baru kemudian pindah ke lahan-lahan subur yang terbentuk karena surutnya air, lalu mendirikan pemukiman baru berlandaskan perekonomian yang

baru serta kebebasan politik dan kesetaraan sosial dalam konteks yang relatif baru pula.

Migrasi dan pembukaan pemukiman baru dalam jumlah besar yang terjadi pada abad ke-14 dan ke-15 menciptakan kondisi sosial, ekonomi dan politik yang baru pula. Bagi kalangan masyarakat yang lebih konservatif, perubahan besar-besaran yang tengah terjadi mungkin mereka anggap sebagai masa kacau seperti yang digambarkan dalam kronik dengan istilah "manusia saling memakan satu sama lain seperti ikan" (*sianre bale tau-e*), suatu ungkapan yang biasanya ditafsirkan sama dengan hukum rimba. Tampaknya hal tersebut merefleksikan suatu "ideologi hirarkis", atau merupakan penyesalan penulis kronik atas hilangnya sistem sosial hirarkis masa lampau yang berdasarkan sistem yang sebelumnya tidak pernah digugat dan yang didasarkan atas keyakinan bahwa para bangsawan adalah keturunan *dewata*.

Sebelumnya, perekonomian tradisional Sulawesi Selatan bertumpu pada ekspor produk-produk langka, sehingga perdagangan mudah dikendalikan oleh kalangan bangsawan, suatu kelas tertutup yang menduduki titik-titik strategis dan tidak terlalu perlu mengambil hati rakyat banyak. Para raja memang tidak memerlukan rakyat dalam jumlah banyak. Cukup sekelompok kecil orang yang dibutuhkan sekadar untuk menyediakan makanan, tenaga kerja, dan pasukan yang cukup untuk mempertahankan kedaulatan mereka. Namun, pada abad ke-15, perekonomian terutama bergerak di sektor pertanian. Agar bisa berkuasa, orang harus mampu menguasai sentra-sentra produksi beras yang wilayahnya kian bertambah luas, disertai pertumbuhan penduduk yang juga terus bertambah. Oleh karena itu, dibutuhkan suatu sistem pemerintahan yang mencakup penghubung antara raja dan rakyat, serta bentuk hubungan yang baru di antara mereka.

Meski demikian, perdagangan tetap merupakan hal penting bagi Sulawesi Selatan. Setelah Kerajaan Malaka menggantikan Kerajaan Malayu Sumatera sebagai pusat perdagangan pada awal abad ke-15, Sulawesi Selatan pun berusaha memulihkan perekonomiannya dengan mulai mengadakan hubungan langsung dengan imperium

baru itu. Hal tersebut meningkatkan kembali kemakmuran kaum raja, meski saat itu, perdagangan bukan lagi satu-satunya sumber kekayaan mereka. Akibatnya mungkin lebih tampak di pantai barat, khususnya di Suppa' dan Siang yang menjadi titik utama pemukiman para pedagang Melayu. Pentingnya pertumbuhan pantai barat menjelaskan mengapa Soppeng pada awalnya dan kemudian Sidenreng, yang tidak lagi menguasai jalur ke Teluk Bone, mencoba memasukkan wilayah pantai barat ke dalam kekuasaan mereka. Sementara Luwu' berupaya mempertahankan kekuasaannya di kedua ujung, timur dan barat, Teluk Bone dengan tetap menguasai Bira (Waniaga) dan Selayar (Silaja'), serta menancapkan sedikit pengaruhnya di Buton.

Sementara itu, titik pusat Dinasti di sebelah timur Sulawesi—daerah kekuasaan Tompo' Tikka dalam teks *La Galigo*, yang sebelumnya pernah berkuasa sampai ke Semenanjung Luwuk dan Kepulauan Banggai—bergeser dari daerah sebelah timur dan timur laut Danau Matano ke daerah sebelah timur dan timur laut Ussu'. Hal itu agaknya diakibatkan oleh ekspansi Ternate. Ternate sendiri, yang kian terlibat dalam perdagangan dengan Jawa Timur, dan sudah lama menjaga hubungan dekat dengan wilayah Tobungku (pengekspor besi dan senjata unggul ke Maluku), telah memperluas pengaruhnya sampai meliputi Sulawesi bagian timur laut termasuk Gorontalo ("Wadeng" dalam *La Galigo*), serta bagian timur (termasuk Luwuk dan Banggai), dan bagian tenggara (Buton). Kelak, di lokasi tersebut, wilayah pengaruh Ternate berbenturan dengan wilayah pengaruh sebuah kekuasaan yang sedang berekspansi pula, yaitu Makassar, sehingga pada 1580, Sultan Babullah dari Ternate dan Karaeng Tuningpalangga dari Makassar membuat kesepakatan mengenai wilayah-wilayah tersebut. Selayar akan tetap di bawah Goa dan Buton berada di bawah kekuasaan Ternate. Dengan adanya perjanjian ini, maka Kerajaan Maluku tersebut, dapat dikatakan merupakan ahli waris Tompo' Tikka.[30]

[30] Andaya, *Maluku*: 86-8, 136, dalam Pelras, *op cit*., hlm. 133.

Lahirnya Kerajaan Wolio: Perjanjian-Perjanjian Awal dan Transformasi Etnik Terpendam

Problem Historiografis

Di bagian awal tulisan ini sudah disebutkan problem historiografis mendasar dalam penulisan sejarah Wolio adalah sangat terbatas dan relatifnya bahan-bahan dasar yang ada. Tidak (mungkin saja belum) ditemukan prasasti atau catatan lain yang berasal dari zaman pendirian kerajaan itu, sebagai kesaksian yang menandai tahun pendirian, identitas raja pertamanya menyangkut nama, gelar, maupun asalnya dan juga proses pendiriannya. Bahan-bahan utama yang ada adalah cerita tutur, ingatan turun-temurun dari para orang tua. Mungkin satu-satunya naskah tertua yang menceritakan hal-hal tersebut adalah *Hikayat Sipanjonga,*[31] catatan dari Saudagar Banjar,[32] anonim, sekitar 1267 H (sekitar 1855 M), ditulis pada zaman Sultan Muhammad Isa (1851–1871).

Betapapun, ingatan dan cerita yang dituturkan turun-temurun tetaplah sesuatu yang penting dan berharga karena ia selalu mengandung kebenaran yang ingin terus-menerus disampaikan, dipertahankan. *Hikayat Sipanjonga* memberikan informasi penting sekitar skema peristiwa-peristiwa awal mula, nama-nama tokoh, negeri, perkampungan, pembagian peran, dan pengangkatan raja. Informasi-informasi ini padat, sepertinya berlapis-lapis, dan karena diangkat dari naskah lama yang ditransliterasi, memang sangat memungkinkan melahirkan tafsiran yang bermacam-macam. Hal lain

[31] Naskah ini merupakan koleksi dari keluarga Abdul Mulku Zahari dan diteruskan kepada anaknya Al-Mujazi, yang termasuk keluarga *walaka* terkemuka, karena beberapa generasi menduduki jabatan penting di dalam struktur Kesultanan Wolio. Ayah Mulku adalah *bontona* (menteri) Siompu dan kakeknya adalah *bontona Baluwu*. Abdul Mulku Zahari sendiri, semasa sultan terakhir Muhammad Falihi menjadi sekretaris pribadi sultan. Mertua Al-Mujazi sendiri adalah *bonto ogena i sukaenayo* yang juga merupakan anak dari *bonto ogena* Ma Muhu Abdul Hasan. Versi asli naskah ini berbahasa melayu dan beraksara Arab, namun kondisinya sudah rapuh. Ada versi kedua yang merupakan transliterasi dari naskah asli, dikerjakan oleh Abdul Mulku Zahari.

[32] Pada dasarnya *Hikayat Sipanjonga* ini pun sebetulnya juga ingatan turun-temurun. Sebagaimana diceritakan di dalamnya, ketika dalam pelayaran dari Makassar menuju Sumbawa, kapalnya diterjang badai dan jatuh di Pulau Kalautoa (Kadatua?). Setelah 3 hari menanti, datang perahu orang Wajo yang membawanya ke Pulau Butuni. Setelah beberapa waktu tinggal di sana, ia mendengar cerita, "*asal-usulnya kejadian orang negeri Butuni dan asal kejadian rajanya*". Tidak dijelaskan siapa yang menceritakan kisah kepada saudagar Banjar tersebut.

yang penting diungkapkan juga, *Hikayat Sipanjonga* ini juga bukanlah satu-satunya ingatan yang dituturkan. Para penulis Buton juga tidak menjadikannya sebagai satu-satunya rujukan, tapi tampaknya sampai sejauh ini hikayat ini merupakan ingatan yang dituliskan paling "tua" dan memberikan skema kejadian yang lengkap, yang bisa ditelusuri episode per episodenya. Di berbagai wilayah di Buton juga muncul cerita-cerita lisan, berkaitan dengan peristiwa lokalnya masing-masing, namun seringkali hanya sepenggal-penggal. Ingatan-ingatan, tuturan-tuturan, dan cerita-cerita setempat tersebut, baik yang ditulis maupun yang tidak, dalam beberapa hal saling melengkapi dan memperkuat, namun dalam beberapa hal lain berbeda dan saling bertentangan. Oleh karena itu, untuk membacanya perlu kita tempatkan di dalam konteks struktural yang lebih besar.

Konteks Struktural Sejarah

Di dalam bab "Arus Pusaran Sejarah" sebelum ini, penulis telah menggambarkan bahwa pada abad ke-14–15 terjadi perubahan-perubahan besar menyangkut perimbangan kekuatan-kekuatan politik di kawasan Sulawesi, dimana dominasi dua kerajaan besar pada "zaman *La Galigo*" yaitu Wewang Nriwuk di barat dan Tompo' Tikka di timur telah runtuh, digantikan kerajaan-kerajaan baru Makassar, dengan mulai tampilnya Kerajaan Goa-Tallo pada abad ke-15. Sementara di timur, telah muncul ekspansi Kerajaan Ternate yang telah mengambil alih sebagian besar wilayah kekuasaan Tompo' Tikka. Sementara itu, Kerajaan Luwu' sendiri, sebagai satu-satunya Kerajaan Tua yang masih bertahan, mulai digerogoti oleh munculnya kerajaan-kerajaan baru Bugis, seperti Wajo' dan Bone yang mulai mengembangkan aliansi-aliansi baru dengan kerajaan-kerajaan kecil otonom untuk menantang hegemoni Luwu'.

Akar dari perubahan-perubahan besar itu ada dua sebab (internal dan eksternal) yang saling berkait, yaitu terjadinya arus migrasi penduduk dari wilayah utara ke selatan karena faktor-faktor alami munculnya daerah-daerah, teknologi pertanian dan budaya politik baru. Dan secara eksternal-struktural adalah terjadinya pergeseran arus lalu-lintas perdagangan cengkeh Sumatera–Maluku yang bergeser ke

wilayah perairan selatan, ke wilayah Laut Jawa. Pada abad ke-14 itu juga, perdagangan Cina Tiongkok dengan Maluku di Laut Sulu dan Laut Sulawesi terhenti karena krisis internal Kerajaan Cina Tiongkok, yang mengakibatkan kemerosotan besar pangkalan-pangkalan dagang dan kerajaan-kerajaan di sisi utara Sulawesi. Di samping itu, terjadi pula kekacauan di lautan wilayah perairan antara Filipina dan Kalimantan. Sementara itu, pada saat bersamaan di Jawa pada abad ke-14, Kerajaan Majapahit sedang mengalami masa keemasan sejak zaman Prabu Hayam Wuruk dengan Patihnya yang terkenal dengan "Sumpah Palapa"-nya, Gajah Mada. Pusat-pusat perdagangan di sepanjang pantai utara Jawa terus bertumbuh, sehingga kawasan Laut Jawa menjadi pusat lalu-lintas perdagangan yang ramai dan sekaligus aman karena Majapahit—di samping punya armada laut yang kuat sebagai penjaga keamanan—juga berhasil mengembangkan aliansi-aliansi permanen dengan kerajaan-kerajaan Nusantara.

Sipanjonga, Pedagang Pendatang

Dalam konteks struktural di atas, maka menjadi menarik memperhatikan bahwa *Hikayat Sipanjonga* dan juga tradisi lisan di Buton saling memperkuat, mengawali kisah berdirinya Kerajaan Wolio ini dengan peristiwa "kedatangan Sipanjonga". Dengan kata lain, Sipanjonga adalah seorang pendatang, seorang imigran. Siapakah Sipanjonga, dari mana asalnya dan kenapa dia bermigrasi?

Hikayat Sipanjonga mendeskripsikan Sipanjonga sebagai "*seorang raja dari pulau Liyaa di tanah Melayu*", yang "*terlalu hartawan dan dermawan dan berapa banyak kaum keluarganya dan hamba sahayanya*". Pada suatu malam, Sipanjonga tidur di dalam peraduannya, bermimpi bertemu dengan seorang tua yang berkata,

> *"hee cucuku, apa juga sudahnya cucuku tinggal di dalam pulau ini, lebih baik engkau mencari lain tempat yang lebih baik dari pulau ini, karena pulau ini bukan cucuku yang menjapang tiada". Maka Sipanjonga berkata "hee nenekku, bagaimana halku pergi mencari lain tempat daripada pulau ini". Maka kata orang tua itu, "cucuku perbuat kayu yang di ujung pulau itu perahu supaya boleh cucuku pergi sekalian dengan segala keluarganya cucuku."*[33]

[33] Anonim, Saudagar Banjar, *op cit*., hlm. 1

Walaupun di atas disebut sebagai raja yang kaya dan dermawan, namun tidak bisa disangkal bahwa suasana yang melingkupinya adalah kesedihan, ketidakbermaknaan. Perintah orang tua di dalam mimpi itu, mengandung arti bahwa kepergiannya itu bukan dari kehendak pribadi, melainkan keterpaksaan. Dia—mau tidak mau—mesti pergi dari pulau itu mencari tempat lain yang lebih baik. Artinya, tempat yang sekarang ditempati sudah tidak baik lagi. Akan tetapi, dia belum tahu ke mana tujuannya.

Syahdan, ketika kapalnya yang bernama "Palulang" pergi berlayar, setelah sehari semalam berlayar, di tengah laut diserang badai hingga terdampar di pulau "Malalang", selama tujuh hari tujuh malam. Sampai pada suatu malam:

> "Maka Sipanjonga seorang dirinya tiada tidur duduk menghadap matahari bersandar-sandar dirinya pada himat itu dengan duka citanya melihat bulan purnama baharulah terbit naik dari tepi langit. Maka dengan takdir Allah Ta-aala kedengaranlah suara tiada diketahui tempat dimana suara itu berkata-kata dengan nyaring suaranya dan fasih lidahnya demikian bunyinya, "*Hee Sipanjonga* ***janganlah engkau duka citamu apa pekerjaanmu maka engkau melakukan dirimu seperti demikian itu****. Kembalilah engkau ke pilangmu, bukan engkau tempat bagimu pada pulau ini.* ***Hendaklah engkau segera berlayar menuju matahari. Adalah sebuah pulau besar "Butuni" namanya disebut orang****. Di sanalah engkau duduk yang sedia insya Allahu Ta-aala. Kemudian hari pula itu dapat menjadi sebuah negeri yang besar-besar beribu-ribu orangnya lagi beroleh "anak-anak" seorang laki-laki dan cucumu maha banyak dan anakmu itupun mendapat seorang "perempuan" di dalam buluh gading yaitu menjadi raja di dalam negeri itu lagi anakmu itu kaya kekal kekayaannya datang kepada anak cucumu dengan berkat orang yang di dapat di dalam buluh itu."* [34]

Segera setelah mendengar suara itu dan meyakininya, Sipanjonga segera berangkat lagi dengan perahunya dan besok siangnya dia telah sampai di Pulau Butuni dan mendarat di Pantai Kalampa, disebutkan bahwa wilayah itu kepunyaan Negeri Tobe-Tobe. Sipanjonga kemudian menetap di pulau itu dan membuat kebun. Dalam teks *Hikayat Sipanjonga* tidak disebutkan siapa nama raja di Negeri Tobe-Tobe dan bagaimana kemudian relasi dan reaksinya dengan kedatangan Sipanjonga. Dalam cerita

[34] *Ibid*., hlm. 3

tutur yang lain, seperti ditulis oleh Abdul Mulku Zahari, Negeri Tobe-Tobe ternyata merupakan negerinya "para penyadap enau" yang dipimpin oleh ketua komunitasnya Dungkungcangia.[35] Dalam bahasa modern, tampaknya Negeri Tobe-Tobe ini adalah penghasil gula dan minuman (*koenau*). Diceritakan pula dalam tradisi lisan bahwa ketika perkebunan yang dibuka Sipanjonga dan orang kepercayaannya, Sijawangkati, mengganggu dan merusak penyadapan enau miliknya, Dungkungcangia pun marah dan kemudian terjadi perkelahian yang seru. Ketika kemudian tidak ada yang kalah dalam pertarungan itu, maka disepakati perdamaian di antara kedua komunitas itu.[36]

Kembali ke paparan teks di atas, nampaklah dengan jelas sekarang bahwa Sipanjonga bukanlah "raja" dalam pengertian orang kuat penguasa Dinasti politik yang mengendalikan suatu wilayah dan mempunyai prajurit untuk mempertahankan diri dari serangan musuh atau berekspansi untuk memperluas kedaulatannya. Melainkan seorang dari klan "pedagang" atau "petani kebun menetap" atau mungkin keduanya, yang berpangkalan "di Pulau Liyaa di tanah Melayu", yang karena mendapat banyak keuntungan lalu menjadi kaya dan punya banyak budak sehingga dapat disebut sebagai "raja". Namun, kemudian ia berduka-cita karena perkebunan dan perdagangan di wilayahnya sudah tidak punya prospek lagi, sehingga dia terpaksa memutuskan untuk bermigrasi mencari wilayah yang lebih punya prospek dagang. Kini dia telah yakin bahwa ia mesti bermigrasi ke Pulau Butuni, bukan untuk menaklukkan wilayah dan menjadi raja, melainkan mencari perolehan ***berkah*** dari seorang "***raja perempuan yang didapat dari dalam buluh***", sehingga dengan berkah tersebut ia dan anak-cucunya bisa mendapat "harta kekayaan yang kekal".

Demikianlah, *Hikayat Sipanjonga* memberikan kepada kita suatu "potret" kecil dari suatu bingkai struktur besar "arus pusaran

[35] Abdul Mulku Zahari, *ibid*., hlm. 28. Zahari mengutip keterangan lisan dan buku silsilah milik La Hude, menteri Siompu, dikatakan bahwa Dungkungcangia itu "asal fari", orangnya "putih". Keterangan lisan lain dari La Adi alias Ma Faoka, menteri besar sukanayo, menceritakan kalau Dungkungcangia berasal dari "Cina".

[36] *Ibid*., hlm. 29.

sejarah" yang—seperti disinggung di atas—sedang bergeser ke Selatan. Tanah Melayu yang ketika zaman keemasan Kerajaan Sriwijaya pada abad ke-11 dan ke-12 menguasai arus Laut Utara jalur perdagangan lintas Sumatera, Kalimantan, Maluku, Sulu, dan Cina, maka pada abad ke-13–14 ketika Sriwijaya sudah runtuh dan perdagangan Cina berhenti, Laut Utara kacau, tampillah Majapahit di Pesisir Utara Pulau Jawa sebelah timur yang berhasil menggeser arus ke arah selatan. Dan dalam konteks itu, orang-orang tahu bahwa Pulau Butuni (Buton) mempunyai nilai sangat strategis karena berada pada jalur lalu-lintas antara "Dunia Maluku" sebagai penghasil utama komoditas pala dan cengkeh dengan pelabuhan-pelabuhan dagang di pesisir utara Jawa. Dan karena itu, Pulau Butuni punya peluang besar dan prospek yang tinggi. Sipanjonga tahu betul tentang hal itu, dan—tentu saja—masih banyak "sipanjong-sipanjonga" lain yang juga berfikir sama. Artinya, Sipanjonga di sini bisa dipahami sebagai sosok manusia yang nyata, namun sekaligus mempunyai nilai simbolik.[37]

Samalui, Peladang Pribumi

Di atas sudah dikatakan bahwa Naskah *Hikayat Sipanjonga* adalah teks yang padat dan berlapis-lapis. Kalau pada pasal pertama di atas menceritakan tentang sosok "pendatang" yang seorang pedagang atau petani menetap, maka pada pasal berikutnya penulis naskah menceritakan tentang sosok "penduduk asli" dan bentuk "dusun"nya. Kita baca dulu teks yang dimaksud:

> Alfasal peri pada menyatakan tatkala ceritera suatu lagi dusun. Sebermula dusun itu pun tiadalah tetap ia pada suatu tempat dan peri mengatakan tatkala dusun itu menjadi sebuah negeri yang besar, demikianlah ceritera ini diceriterakan orang yang empunya ceritera ini.
>
> Sekali peristiwa ada suatu dusun itu "Mandaika" namanya dan seorang

[37] Karena itu mungkin menjadi tidak penting untuk memastikan tentang posisi keberadaan Pulau Liyaa. Banyak yang berpendapat bahwa itu terdapat di Riau, atau tempat lain Sumatera. Mungkin karena terpaku pada wilayah Melayu, ada yang menyebut itu di Johor. Kami sebetulnya meragukan itu semua, karena *Hikayat Sipanjonga* menggambarkan bahwa perjalanan dari Pulau Liyaa ke Pulau Butuni itu hanya ditempuh dalam waktu 2 hari 2 malam. Bisa jadi, itu terdapat di Kalimantan Timur atau Tenggara, karena di sana ada Pulau Laut yang ujungnya disebut Tanjung Layar. Atau, bisa jadi itu terdapat di Sulawesi Tengah, karena di sana ada daerah pemukiman yang bernama Lijo. Atau, tempat lainnya karena mungkin saja pengertian Tanah Melayu itu juga adalah pelabuhan dagang milik orang-orang atau Kerajaan Melayu.

> menterinya "La Tataa" namanya. Maka pada tahun itu pun berhuma maka dengan takdir Allah Ta-aala huma itu pun tiada berisi dan tiada berdaun dan segala buah-buahan dan tanam-tanaman itupun tiada menjadi. Maka orang pun bersegeralah berangkat hendak berpindah kepada yang lain lalu ia berjalan menuju kesudahan.
>
> Sebermula sampailah kepada suatu bukit "Kapanturi" namanya itu hampirlah pada suatu sungai "Bancuka" namanya sungai itu. Di sanalah ia duduk sekira-kira dua tahun di sana maka berhuma pula pada tanah "Walalogusi" namanya berhuma di sana duduk setahun setahun juga. Maka pada tahun yang kemudian berhuma pula pada tanah "Kaedupa": lalu "Kabau-bau" sampailah ke sungai Butuni dengan selamanya sedia duduk di sana.
>
> Maka keduanya negeri itu besar kelak maka Sipanjonga dan Samalui mufakatlah hendak berkumpul dirinya seperti adat satu negeri tetapi hukumnya masing-masing kedua kaum itu demikianlah hal keduanya itu.[38]

Di sini tampak jelas adanya satu model "dusun asli" di Pulau Buton masa itu yang bernama "Mandaika" dipimpin oleh menterinya yang bernama "La Tataa". Diberitahukan pada awal bahwa pasal ini akan menggambarkan keberadaan dusun yang tidak menetap tetapi selalu berpindah ke berbagai lokasi, mengikuti kebutuhan berkebun atau berladang atau huma yang tergantung pada masa tanam, keadaan cuaca, musim, kesuburan tanah dan faktor alam lainnya yang mempengaruhi hasil ladang mereka. Dan diberitahukan pula, bahwa "dusun" inilah yang nantinya akan berkembang menjadi negeri yang besar. Dengan kata lain, "dusun" model ini merupakan satu modal dasar di atas mana nantinya Kerajaan Wolio akan didirikan.

Menjadi pertanyaan, apakah pemberian nama model hunian masyarakat sejenis itu sebagai "dusun" dan pemimpinnya disebut "menteri", itu memang berasal dari sumber cerita sendiri yaitu warga lokal ataukah itu merupakan sebutan atau tafsiran dari Si Saudagar Banjar yang menuliskan hikayat ini? Tampaknya itu merupakan ungkapan dari Si Saudagar Banjar sendiri. Mungkin yang lebih tepat kalau kita sebut sebagai satu kelompok dari suatu suku, atau *wanua*, yang bermata pencaharian sebagai "peladang berpindah". Kelompok itu dipimpin oleh seseorang yang "terpilih" di antara mereka. Tidak diceritakan di sini berapa jumlah anggota mereka dalam satu

[38] *op cit*., hlm. 4.

kelompok. Walaupun tidak diungkap juga di dalam naskah, tapi patut diduga bahwa kelompok sejenis ini tentulah banyak terdapat di Pulau Buton masa itu, yang merupakan subkelompok dari cabang suku-suku yang berbeda.

Diceritakan pula kemudian kelompok peladang berpindah ini, setelah mengalami berbagai kegagalan dan berpindah-pindah melewati "Kapanturi" dekat Sungai "Bancuka", kemudian ke "Walalogusi", lalu pindah ke "Kaedupa", hingga akhirnya sampai di Kabau-bau bermukim di dekat Sungai Butuni, "*dengan selamanya sedia duduk di sana*". Penulis hikayat rupanya ingin menceritakan pula bahwa kelompok "peladang berpindah" ini pun sedang mengalami semacam kejenuhan. Mungkin karena sering didera kegagalan, atau mereka mulai melihat ada suasana yang berubah dengan mulai ramainya pelabuhan-pelabuhan dengan para pendatang, sehingga mereka tiba-tiba merasa bahwa hidup mereka walaupun terus berpindah tetapi sesungguhnya statis dan monoton. Diam-diam mereka ingin berubah.

Kesepakatan Pribumi dan Pendatang

Dalam suasana batin seperti itulah, maka ketika kelompok yang pimpin oleh Samalui ini (tampaknya penulis hikayat ini menginformasikan nama lain dari La Tataa), bertemu dengan Sipanjonga pun terjadilah semacam "diskusi", tukar-menukar pengalaman. Mereka sama-sama melihat tanda-tanda perubahan zaman, mereka pun menyepakati suatu kesimpulan bahwa mereka mesti "*berkumpul*" seperti "*adat satu negeri, tetapi hukumnya masing-masing kedua kaum itu*". Dalam bahasa politik modern, kesepakatan mereka ini adalah sebuah kontrak sosial. Di dalam naskah tidak disebutkan apa nama "perkumpulan" ini, tetapi kami menduga inilah yang di dalam tradisi lisan disebut dengan pembentukan "limbo". Jadi limbo adalah persekutuan dan perjanjian kerjasama dari beberapa *wanua*, perkampungan atau pemukiman, yang masing-masing memiliki mata pencaharian berbeda. Persekutuan ini bukan peleburan karena masing-masing *wanua* tetap dengan hukum dan pemimpinnya sendiri. Limbo berbeda dengan suku

yang melekat pada wilayah dan hubungan darah. Tampaknya limbo lebih bersifat pragmatis.

Pembentukan limbo di atas mempertemukan antara satu *wanua* dari penduduk pribumi yang bermata pencaharian peladang dengan *wanua* pendatang yang tampaknya bermata pencaharian pedagang hasil-hasil kebun. Gejala pembentukan aliansi seperti ini, yang juga ditemukan Pelras di Bugis, disebutnya sebagai sesuatu yang "revolusioner"[39] karena secara fundamental mengubah pola hubungan mereka yang "berdarah putih" dengan yang "berdarah merah". Di dalam zaman *La Galigo*, digambarkan pembentukan kerajaan bersifat *top down*, dimana *dewata* dari langit, turun ke bumi menjadi bangsawan berdarah putih, lalu membangun sebuah monarki yang absolut. Sementara gejala yang ditemukan di dalam kronik-kronik, seperti *Hikayat Sipanjonga* ini, justru menggambarkan suatu inisiatif dari bawah, *bottom up* dimana orang-orang atau kelompok-kelompok masyarakat biasa yang "berdarah merah" berinisiatif membangun persekutuan dan kerjasama dalam rangka pengaturan dan keamanan bersama, guna memperbesar kapasitas dan sumberdaya.[40] Belum ada raja di dalam limbo ini, namun di dalam tradisi lisan disebutkan dipimpin oleh seorang *bonto*. Menurut Pelras, munculnya inovasi-inovasi sosial-politik baru tersebut adalah berkaitan dengan perubahan konteks ekonomi yang baru pula, dan diperkirakan terjadi pada abad ke-14.[41]

Visi dan Misi Bitaumbara

Kembali ke Naskah. Beberapa waktu kemudian, Sipanjonga menikahi adik Simalui[42] yang bernama "Sabanang", dan setelah beberapa waktu Sabanang melahirkan seorang anak laki-laki yang

[39] Pelras, *op cit*., hlm. 198

[40] Pelras mengutip penelitian seorang ahli tentang struktur Kerajaan Wajo dan menemukan pola aliansi antar wanua seperti ini, dan di Wajo aliansi ini disebut dengan "limpo". Pelras, *op cit*., hlm. 200

[41] *Ibid*.

[42] Penting diperhatikan, bahwa fakta Sipanjonga menikahi adik Samalui bisa juga mempunyai makna simbolik. Dalam konteks "perjanjian kerjasama" antar wanua masa itu, posisi kakak-adik itu, mengandung makna bahwa Sipanjonga sebagai pendatang status "politik"nya lebih muda daripada Samalui yang pribumi.

diberi nama "Bitaumbara".[43] Bitaumbara tampaknya mewarisi karakter-karakter positif dari kedua orangtuanya. Dari bapaknya dia mewarisi suatu visi, integritas pribadi, dan kemampuan diplomasi. Sementara dari ibunya yang pribumi, dia mewarisi sikap pengembara, pengenalan terhadap lingkungan dan keberanian.

Setelah besar, berusia 18 tahun, Bitaumbara mendengar kecantikan putri Raja Kamaru dan jatuh cinta, maka ia pun pamit kepada orangtuanya untuk mengembara, "*pergi bermain-main kepada negeri karena hendak melihat kekayaan Allah subhanahu wa ta-aala*".[44] Banyak penulis Buton menafsirkan kepergian ini sebagai diplomasi politik dengan strategi perkawinan. Kami mempunyai penafsiran lain, menggarisbawahi kata-kata pamit Bitaumbara yang "*hendak melihat kekayaan Allah*" di atas, maka kepergian Bitaumbara ke Negeri Kamaru ini adalah dalam rangka misi perdagangan, mengembangkan jaringan dan aliansi dagang, yang kemudian memang punya implikasi politik yang besar. Sebagaimana tertulis di dalam buku-buku sejarah dan juga tradisi lisan, pada waktu itu Negeri Kamaru, dibandingkan dengan wilayah-wilayah lain di Pulau Buton, adalah negeri perdagangan yang besar dan kosmopolitan. Hal ini dikarenakan negeri itu memiliki pelabuhan yang strategis, menjadi tempat persinggahan para pedagang dari berbagai bangsa yang akan berdagang ke Maluku maupun pulang dari sana.

Oleh karena itu, kedua orangtuanya memberangkatkan Bitaumbara dalam rombongan yang besar dan meminta kedua menteri limbo Barangkatopa dan Gundu-Gundu ikut serta dalam rombongan. Bitaumbara sempat berhenti di "Lawele", dan ternyata mendapat banyak tambahan sekutu dagang dari *wanua-wanua* di Lawele. Rombongan pun berangkat kembali, dan kemudian berkemah di Pantai Kaluku, di pinggir Negeri Kamaru. Diceritakan pula bahwa ketika berkemah di Kaluku ini, Bitaumbara kedatangan tamu Raja Batauga dan Raja Tobe-Tobe. Tampaknya mereka juga

[43] Masyarakat Buton pada umumnya menyebut Bitaumbara dengan nama 'Betoambari', namun untuk konsistensi dengan pengutipan naskah maka kami berpertahankan penyebutannya sebagai 'Bitaumbara'.

[44] Anonim, *op cit.*, hlm. 6.

membicarakan pentingnya membangun hubungan-hubungan kerjasama antarnegeri secara baik, agar tercipta suasana yang aman dan dalam keteraturan.

Banyaknya kemah-kemah indah yang didirikan Bitaumbara dan rombongannya, akhirnya menarik perhatian Raja Kamaru, sehingga dia pun mengutus hulubalang untuk mendatangi kemah dan menanyakan maksud dan tujuan rombongan ini. Maka dijawab oleh kedua menteri Gundu-Gundu dan Barangkatopa, " *... hendak menghadap ayahanda mudah-mudahan dapat minta diperhambakan kepada ayahanda dan bundanya dan hendaklah melihat negeri ayahanda dan bundanya".*[45]

Sekali lagi tampak bahwa tujuan utama dari rombongan Bitaumbara adalah perluasan jaringan dan peningkatan kapasitas dagang mereka. Kami ingin menggarisbawahi kata-kata kedua bonto "*minta diperhambakan*" di atas. Dalam bahasa politik persekutuan pada masa itu, sebagaimana ditulis Pelras,[46] ungkapan "hamba" mengandung arti sebagai bawahan. Jadi, secara "politik" kedua bonto Barangkatopa dan Gundu-Gundu itu meminta kepada Raja Kamaru untuk memasukkan "limbo" mereka menjadi bawahan Negeri Kamaru.[47]

Permintaan itu diterima, dan Bitaumbara pun dinikahkan dengan putrinya. Beberapa waktu kemudian Bitaumbara mempunyai anak yang diberi nama "Sangariarana". Beberapa tahun kemudian Sangariarana pun menikah dengan anak negeri di situ dan mempunyai anak yang diberi nama "La Balowu". Naskah *Hikayat Sipanjonga* tidak menceritakan lebih lanjut tentang hal ini, namun tradisi lisan tampak merekam keberhasilan "misi dagang" Bitaumbara tersebut dengan terbentuknya limbo-limbo baru. Kelak, masih diingat, setelah berapa lama mereka pun berpamitan untuk pulang ke negeri orangtuanya, dan mereka pun membuat perkampungan masing-masing. Bitaumbara menjadi menteri di

[45] *Ibid*., hlm. 14

[46] Pelras, *op cit.*, hlm. 200, mengutip Andaya, "Treaty Conceptions".

[47] Oleh karena itu, kelak di dalam Adat Wolio, Raja Kamaru mendapat tempat yang teratas dari sesamanya Raja atau Bobato, disebut dengan "*Bobato Baana-meja*". Raja Kamaru juga termasuk dalam "*Bobato Siolipuna*". Lihat A. Mulku Zahari, *op cit*., hlm. 30.

dalam limbo "Peropa" dan Sangariarana menjadi menteri di dalam limbo "Baluwu".

Nenek Moyang Negeri Butuni

Demikianlah, sampai kembalinya Bitaumbara dari pengembaraannya dari Negeri Kamaru yang kira-kira berlangsung hampir setengah abad, mengingat dia sampai beranak cucu, maka Naskah *Hikayat Sipanjonga* melanjutkan dengan semacam kesimpulan dan penegasan kembali:

> Adapun segala persatuan ceritera dari pada dahulu kala nenek moyang kita yang tua-tua pertama negeri Butuni itu konon dari tanah "Mandauli" yaitu hampir negeri "Lambusaangu". Maka kemudian berpindahlah pada tanah "kaputori" dengan berapa lamanya duduk di sana maka datang suatu balaa maka berpindahlah lagi pada tanah "Walalogusi" berhuma di sana maka datanglah setahun lamanya duduk berhuma samuhannya pada tahun itu. Setelah sudah maka datang lagi tahunnya maka berhuma pula kepada tanah "Kadolo" datang pantai "Samuta" pantai berhuma ke pantai "Baau-Baau" sampai kepada kaki sungai di sanalah tempat satu demikian itu berapa lamanya duduk di sana ***itupun belum lagi mendapat rajanya*** demikianlah.[48]

Apa yang ingin ditegaskan adalah bahwa nenek moyang negeri Butuni adalah suku-suku yang bermata pencaharian sebagai peladang berpindah. Disebutkan pula rute migrasi mereka dari Tanah Mandauli dekat Negeri Lambusaangu sampai ke Pantai Baau-Baau. Sekilas rute-rute migrasi para peladang berpindah di dalam paragraf ini mengulangi apa yang sudah ditulis di depan tentang wanua yang dipimpin oleh Samalui. Namun, kalau kita perhatikan seksama, nampak ada info-info dan arah cerita yang berbeda. *Pertama*, paragraf ini sepertinya ingin memberikan kesimpulan yang lebih luas dan umum sekaligus penegasan bahwa nenek moyang yang tua-tua pertama di Negeri Butuni itu berasal dari tanah "Mandauli", di dekat negeri "Lambusaangu". Penulis meyakini, di sekitar negeri Lambusaangu inilah tampaknya merupakan salah satu pusat konsentrasi terbesar bagi pemukiman suku-suku dari etnik Wolio kuno yang masih bertahan sampai saat itu. Ada info kecil di dalam

[48] *Op cit.*, hlm.14 – 15.

satu tulisan panjang[49] La Ode Aegu yang menyebutkan ingatan orang-orang bahwa dulu di dalam Negeri Lambusaangu lama terdapat sekitar 300-an perkampungan (*wanua*). *Kedua*, paragraf ini juga memberi info tentang keberadaan praktik "berhuma di pantai". Ini sepertinya mendukung satu hipotesis bahwa gelombang migrasi ke Pantai Baubau pada masa-masa itu dipicu oleh fenomena alam–yang masih harus dibuktikan dengan penelitian arkeologis dan geologis–tentang menyusutnya air laut sehingga terjadi perluasan garis pantai, sehingga memunculkan mitos seolah-olah Pulau Buton seperti pulau baru muncul ke permukaan. Penelitian Pelras di wilayah Bugis di Sulawesi Selatan juga mencatat hal serupa yang memicu arus migrasi dari Toraja ke daerah-daerah baru tersebut.

Dan pada akhir paragraf juga disebut suatu info menarik bahwa "*itupun belum lagi mendapat rajanya*". Ini berarti bahwa, *pertama*, sampai saat itu mereka belum pernah memiliki raja. Jadi, belum ada kerajaan. Dan *kedua*, bahwa raja itu seseorang yang "didapat", ditemukan. Kalimat terakhir ini pun ternyata menjadi semacam pengantar bagi pasal selanjutnya dari Naskah *Hikayat Sipanjonga* yang akan menceritakan "kisah penemuan" Sangia I Langkuru akan putri Wa Kaka, atau naskah menyebutnya dengan "Batara Wa Kaka".

> Adapun segala persatuan ada seorang Butuni yang membawa anjingnya mencari buruan "Sangia I Langkuru" namanya, yaitu dari kampung "Peropa".[50]

Secara tidak langsung, naskah menginformasikan kepada kita suatu perkembangan masyarakat dan limbo-limbo yang lebih kompleks. Bitaumbara berhasil menggalang berbagai *wanua* dari berbagai suku untuk masuk ke dalam persekutuan. Sudah terbentuk sebuah limbo "Peropa" dan seorang tokohnya dari *wanua* yang bermata pencaharian pemburu, yang digelari "Sangia I Langkuru". Ia adalah seorang Butuni, artinya dia dari suku pribumi. Melihat gelarnya "Sangia", ini menunjukkan dia merupakan pemimpin

[49] Tulisan ini tampaknya merespon dan memberi bandingan terhadap apa yang disajikan di dalam seminar tentang sejarah Buton yang diselenggarakan di Bau-Bau tahun 1981. La Ode Aegu, "Sejarah Masuknya Agama Islam dan Perkembangannya di Buton". Buton: tt., hlm. 18.

[50] *Ibid.,* hlm. 15.

sukunya yang dikeramatkan. Dan gelar "sangia" ini tampaknya merupakan gelar "asli" untuk kepala-kepala suku atau adat di Buton (Butuni, Wolio),[51] sejajar dengan gelar *matoa* untuk suku-suku di Bugis dan *arung* untuk suku-suku di Makassar. Dengan bergabungnya suku pemburu ini, berarti semakin melengkapi struktur masyarakat yang sudah ada sebelumnya, yaitu suku-suku "petani", "pedagang", dan "penyadap enau".

Dalam mitologi Nusantara Kuno, suatu tatanan kerajaan terdiri dari 5 golongan: 1.) Petani (*Kuli-kuli*), 2.) Penyadap enau (*Katwang maralah*), 3.) Pemburu (*Sumendi Petung*), 4.) Pedagang (*Sandang Gerba*), 5.) Penguasa (*Writi Kandayun*).[52] Dengan memahami struktur sosial masyarakat kuno tersebut, yang terdiri 5 jenis, maka yang penting adalah membangun suatu relasi yang selaras antara **petani** sebagai penghasil padi dan palawija, **pemburu/pencari ikan** yang menyediakan daging dan ikan, para **penyadap enau** sebagai penghasil gula, dan kaum **pedagang** yang mengelola distribusi serta sirkulasi barang-barang, dan terakhir adalah **penguasa** yang menjamin keamanan dan keteraturan. Ternyata struktur kuno ini relevan dengan semua etnis Melanesia, Austro-Melanesoid, Polinesia yang tinggal di pulau-pulau Nusantara, Pasifik dan Lautan India.

Menemukan Raja Wolio

Menarik, karena dengan demikian, penulis naskah *Hikayat Sipanjonga* sebetulnya ingin mengatakan bahwa situasi di Negeri Butuni sudah matang, saat-saat menunggu/mencari "raja" atau penguasa yang akan menjamin keamanan dan menjaga keteraturan tatanan, baik tatanan sosial, lingkungan alam, maupun spiritual, karena di dalam persekutuan limbo sudah terjalin kesepakatan-kesepakatan antar-*wanua* yang beragam: petani, pedagang, penyadap enau, dan pemburu.

Maka selanjutnya diceritakan bahwa Sangia I Langkuru sedang berburu menyusuri sungai, sampai pada suatu petang ia mendengar

[51] Penting dicatat, bahwa kelak pada zaman kerajaan dan kesultanan, gelar ini juga masih tetap dipertahankan sebagai penyebutan kehormatan untuk para pemimpin tertinggi mereka.

[52] Hasil perbincangan dengan ahli naskah Jawa Kuno, Agus Sunyoto, Desember 2010.

anjingnya menyalak-nyalak dengan keras di atas bukit, maka ia pun mengejar ke arah bukit itu dan mencari sumber suara dari anjingnya itu. Maka didapatinya ternyata anjing itu menyalak-nyalak di depan rumpun bambu sambil kakinya menggali tanah di pohon buluh gading namanya, atau "petung-gading". Maka Sangia I Langkuru mempunyai firasat bahwa di dalam bambu ini pasti ada sesuatu, maka ia pun mengambil parang untuk menebasnya. Ketika bambu itu diparang, maka ia seperti terluka dan mengeluarkan darah yang sangat putih seperti susu, serta keluar suara "*janganlah kau penggal kakiku, aa aa tanganku jangan kau penggal ...*". Sangia I Langkuru pun terkejut mendengar suara dari dalam buluh-gading itu, dia pun mengurungkan niatnya untuk menebang bambu itu.

Lalu diberitahukannya kejadian itu kepada Menteri "Peropa" Bitaumbara yang segera menyuruh orang-orang untuk memanggil Sangariarana, Menteri "Baluwu" dan semua rakyat yang segera berkumpul. Mereka segera menuju Bukit Lelemangura dan duduk mengelilingi rumpun pohon bambu gading itu secara berbaris-baris. Bitaumbara ingin membuktikan suara itu, lalu memukul pohon bambu itu dengan kayu yang segera disusul suara muncul dari dalam bambu, "*aa aa aa kaupenggal kakiku, tanganku dan kepalaku itu*". Semua ahli nujum kemudian dipanggil untuk menujum, disebut "katandu-katandu". Mereka pun kemudian mengatakan hasil nujumnya, "*ya tuanku, jangan kau penggal buluh itu, di dalamnya ada seorang perempuan "peri" namanya dari atas langit terlalu baik parasnya*".

Rumpun bambu itu pun kemudian digali, diangkat bambunya dan dibelah. Maka keluarlah dari dalamnya seorang putri, yaitu "Batara" yang ke Butuni, "Wa Kaka" namanya. Digambarkan putri itu sangat cantik, putih bersinar seperti bulan purnama. Melihat kecantikan dan cahaya sang putri, maka kedua menteri, Bitaumbara dan Sangariarana, pun robohlah tiada sadarkan diri. Melihat hal itu Wa Kaka pun meludahi mereka, dan kemudian mereka bisa mengangkat tubuh, bangun dengan sembah sujud di bawah kaki "Batara yang ke Butuni". Kemudian Batara pun berturut-turut berkata-kata, "aa aa aa", yang membuatnya dinamai Wa Kaka.

Kemudian orang-orang berdatangan membawa "gata". Bitaumbara mengambil segala kain keemasan diperselendangkan ke Wa Kaka. Bitaumbara menyembah sambil berkata "*ya tuanku, naiklah ke atas gata*". Wa Kaka naik gata itu, maka orang-orang mengangkat gata itu, tiba-tiba langit menjadi gelap, turunlah angin kencang, taufan diselingi petir dan halilintar menyambar-nyambar. Mereka semua panik, tidak bisa melihat satu sama lain, hingga saling berpegangan tangan. Bitaumbara segera berseru "hee kamu sekalian duduklah kamu", maka segala orang pun duduklah dan gata itu pun diturunkan ke tanah. Setelah itu, langit kembali terang, taufan dan halilintar pun reda. Hal seperti ini terjadi sampai tiga kali, sehingga orang-orang pun pada takut. Sampai kemudian ada seorang perempuan tua dari kampung **Baluwu**, namanya "**Wa Bua**", mendapatkan penglihatan seperti dalam mimpi, melihat seorang laki-laki, orang tua besar tubuhnya berjanggut panjang, tidak diketahui dari mana datangnya, seperti kilat, ia berdiri dengan marahnya di hadapan orang-orang, katanya:

> *"hee kamu sekalian orang Butuni sekalian, janganlah ke bawah anak hamba itu*
> *aku tiada mau keberikan pada kamu sekalian itu*
> *melainkan yang perhiasanlah gata itu dengan perhiasan yang keemasan*
> *dan anta itupun dihiasi dengan juga kain yang maha mulia*
> *dan genderang, gong pun dipalu orang seperti adat segala raja-raja*
> *maka kamu sekalian baharu aku angkat gata itu, lalu kamu berjalan*
> *maka hamba pun mau aku berikan kau bawah anak itu*
> *jika segala lagi hal yang demikian itu juga bersalahan adat segala raja-raja*
> *niscaya aku turunkan hujan guruh kilat ribut taufan supaya rubuhlah bukit ini*
> *lalu binasa dan kamu sekalian nyawanyapun di dalam tanganku juga*
> *dan jika kau berikan duka cita lagi mudah-mudahan anak itu*
> *niscaya aku turunlah kunaikkan ke langit atas kekayaanku juga."* [53]

Setelah terjaga perempuan tua ini lalu menyembah kepada orang tua itu:

> *"ya tuanku dari mana datang tuan hamba//siapa nama tuan hamba*
> *dan apa nama negeri tuan hamba//dan asal mana tuan hamba."*[54]

[53] *Hikayat Sipanjonga*, versi aksara latin halaman 18.
[54] *Ibid.*, hlm. 19

Maka orang tua itu menjawab:

> *"hee perempuan//adapun namaku Bataraguru*
> *dan asalku peri//dan tempatku atas tujuh lapis langit*
> *sebab hamba sampai kemari hendak kuajar kamu sekalian*
> *seperti kataku ini juga."*[55]

Siapakah Wa Kaka?

Demikianlah, sampai di sini, penulis naskah menyajikan kepada kita suatu kisah yang memukau. Kisah tentang bagaimana akhirnya proses-proses sosial yang dijalani oleh wanua-wanua dari berbagai suku dan daerah, perjalanan yang panjang dan melelahkan berupa negosiasi-negosiasi dan pembentukan-pembentukan aliansi, penyatuan harapan-harapan melalui kerjasama-kerjasama, mencapai titik kulminasinya dengan "penemuan raja". Berbeda dengan episode-episode sebelumnya yang diceritakan secara singkat, padat, dan lugas, maka pada episode "penemuan raja" ini justru panjang, detail, berbunga-bunga, dan mistis. Seakan pembaca ingin diajak juga untuk menghayati prosesnya, karena untuk mencapai tahap ini tidaklah mudah. Pembaca dibawa kepada suatu *katarsis*.

Beberapa penulis Buton zaman sekarang sering menganggap bahwa bagian dari episode ini tidaklah masuk akal, sengaja dikaburkan dan karena itu gelap. Namun, menurut hemat kami, tampaknya tidaklah demikian halnya dengan orang-orang tua zaman dulu. Mereka sudah mengetahui hal yang sebenarnya, dan yang dibutuhkan adalah cara bercerita yang tidak hanya informatif, tetapi sekaligus juga menghibur, membangkitkan imajinasi dan meneguhkan identitas secara transendental, suatu pengabadian yang dinamis. Kalau penulis zaman sekarang tidak merasakan hal demikian, hal ini mungkin, seperti disebutkan La Ode Abubakar pada awal bab di atas, dikarenakan mereka telah mengalami masa keterputusan yang panjang dan juga traumatik. Oleh karena itu, mereka sampai sekarang masih bertanya-tanya dan berspekulasi tentang siapa sesungguhnya Wa Kaka, raja pertama Buton itu? Dan bagaimana hal-ihwalnya?

[55] *Ibid.*, hlm. 19

Teks *Hikayat Sipanjonga*, dengan caranya sendiri, sebetulnya memberitahu kita tentang Putri Wa Kaka, sosok yang kemudian "dirajakan" di Buton itu. Ia adalah putri keturunan bangsawan, berdarah putih. Menarik memperhatikan bahwa di dalam teks ditunjukkan dengan fakta visual bagaimana caranya orang-orang pada zaman itu untuk mengetahui dan mengetes apakah seseorang itu bangsawan atau bukan, yaitu dilihat darahnya. Yaitu, ketika Sangia I Langkuru memarang bambu itu, ia seperti terluka dan keluar darahnya berwarna putih, seperti susu. Jadi, ia memang berdarah putih. Tampaknya, penulis naskah ini sangat peka dengan kultur penduduk Butuni (Buton) waktu itu yang mengagungkan bangsawan, dan karena itu mereka betul-betul teliti menentukan kebangsawanan seseorang, dan sangat kuat dalam menjaga kemurniannya. Di dalam teks *La Galigo* juga diceritakan bagaimana di dalam adat perkawinan bangsawan Luwu', sebelum upacara perkawinan dilangsungkan, salah satu jari mempelai ditusuk untuk membuktikan bahwa darah yang menetes benar-benar putih. Pelras memberitahukan bahwa pada akhir abad ke-16 ada seorang pengamat Portugis dengan penuh rasa heran melaporkan bahwa keajaiban seperti itu benar-benar terjadi di kalangan penguasa Luwu'.[56]

Di dalam teks *Hikayat Sipanjonga*, selanjutnya juga disebutkan bahwa Bitaumbara masih memerlukan untuk mengumpulkan semua ahli nujum guna melihat apa yang ada di dalam bambu itu, "katandu-katandu", dan para ahli nujum itu juga memastikan bahwa di dalam bambu itu benar-benar ada "peri" dari atas langit.[57] Artinya, ia adalah bangsawan murni, semurni peri, bidadari yang turun dari langit, yang berarti keturunan *to manurung*. Tradisi lisan di masyarakat juga menguatkan hal ini, sebagaimana dikutip La Ode Abubakar,[58] orang-orang tua masih ingat secara turun-temurun bahwa Wa Kaka adalah keturunan Raja Langit, dan dalam kesempatan

[56] Eredia, "Golden Khersonese": hal 246, sebagaimana dikutip Pelras, *op cit.*, hlm. 193.

[57] James Brooke menulis jurnal setelah mengunjungi Sulawesi pada tahun 1845, dengan mengatakan bahwa tidak ada bangsa yang melebihi mereka dalam hal pengagungan terhadap status kebangsawanan, sehingga tidak ada orang melebihi mereka dalam hal mempertahankan kemurnian darah mereka. Pelras, *op cit.*, hlm. 193.

[58] *Op cit.*, hlm. 9 dan 15.

lain juga disebut Raja Diu (Raja Dewa). Oleh karena itu, teks juga menyebut Wa Kaka dengan gelar "Batara yang ke Butuni".[59] Dari penggambaran keseluruhan cerita yang memperlihatkan bagaimana Wa Kaka ditemukan dan muncul dari dalam bambu, masyarakat kemudian juga menyebut dan mengenalnya dengan gelar "Mobetena i Tombula".

Dengan semua keterangan di atas, teks *Hikayat Sipanjonga* semakin lengkap mengantarkan kita kepada gambaran alam kultur yang menghidupi dan dihidupi oleh masyarakat Butuni (Wolio) sejak zaman dahulu, dalam keterkaitannya yang erat dengan kultur yang juga berkembang di Luwu, Bugis, Makasar, juga wilayah-wilayah lain di Sulawesi. Dari mulai perkembangan lingkungan alam fisik, kebahasaan, proses-proses sosial, dinamika, dan inovasi-inovasi politik, kebangsawanan, dan kosmologinya. Dalam hal ini, tampaknya ada ikatan lebih khusus dan unik, sudah berlangsung sangat lama antara Butuni (Wolio) dengan Luwu'. Seperti sudah kami sampaikan pada uraian-uraian terdahulu, sejak zaman Kerajaan Luwu' kuno (zaman *La Galigo*) keterkaitan genealogis dan strategis ini juga sudah tergambarkan.

Teks *Hikayat Sipanjonga* menunjukkan bahwa keterkaitan itu masih berlangsung dengan munculnya perkampungan (limbo) Baluwu,[60] yang terlihat memainkan peran yang sangat penting dalam episode-episode pembentukan Kerajaan Wolio dan perkembangannya kemudian. Di dalam kisah di atas, Bitaumbara sebagai Menteri Peropa dan Sangariarana sebagai Menteri Baluwu, selalu ada bersama berjuang dalam setiap momen sejarah. Dua perkampungan selalu disebut bergandengan tak terpisahkan, yaitu Peropa dan Baluwu. Bukan suatu kebetulan kalau dalam episode "penemuan raja" di atas, kedua perkampungan juga memainkan peran yang saling terkait. Sangia I Langkuru yang merupakan orang

[59] "Batara Yang Turun Ke Bumi" atau *To Manurung*, adalah gelar-gelar peneguhan, reproduksi mitos dan legitimasi bagi raja-raja di Kerajaan Luwu' dan kerajaan-kerajaan lain yang mengambil "berkah" kepadanya. Di dalam tradisi kesultanan-kesultanan Islam, biasanya gelar-gelar peneguhan dan legitimasinya adalah "DhilluLlah fil Ardl" (Bayangan Allah di atas Bumi), "Khalifatullah fil Ardl" (Wakil Allah di Muka Bumi), "Insan Kamil" (Manusia Sempurna) dan sebagainya.

[60] Limbo Baluwu adalah perkampungan orang-orang dari Luwu yang ada di Wolio.

yang disucikan di dalam kampung Peropa adalah yang menemukan Wa Kaka. Sedangkan Wa Bua,[61] orang suci dari kampung Baluwu adalah yang mendapat pesan dan titipan "langsung" dari Batara Guru, kakek Wa Kaka. Karena peran mereka dalam mendapatkan "Raja Wolio" itu, di dalam adat kedua limbo itu diabadikan dengan sebutan "*Manggadaina Laki Wolio*".

Kembali ke pertanyaan tentang ihwal Wa Kaka, Raja Pertama Wolio. Di atas kami sudah menunjukkan, *Hikayat Sipanjonga* memberitahukan bahwa Wa Kaka adalah seorang bangsawan berdarah putih keturunan dewata[62] yang digelari "Batara yang ke Butuni". Naskah juga ingin memberitahukan identitas lain Wa Kaka, tapi masih berkait dengan yang di atas, yaitu dia yang disebut dengan "Mobetena i Tombula", berarti "Dia yang Lahir dari Bambu". Menurut kami hal ini mesti dibaca bahwa Raja Pertama Wolio ini masih ada kaitan genealogis dengan raja-raja dari Dinasti Luwu', yang bermarga sama yakni "Sawe ri Gading" yang juga berarti "Dia yang Lahir dari Bambu". Dalam mitologi tentang 5 golongan dalam struktur masyarakat kuno Nusantara yang telah kami sebutkan di atas,[63] "bambu" adalah simbol dari kaum "pemburu", baik mereka yang berburu di hutan maupun para nelayan yang berburu di lautan. Dinasti Raja-raja Luwu', dibangun oleh orang-orang yang dulunya berasal dari klan "pemburu" ini, sehingga mereka memakai gelar yang berkaitan dengan bambu (gading, tombula, di Jawa disebut petung, dan di Aceh disebut beutung).[64] Klan "Bambu" atau "Pemburu"[65] ini banyak membangun Dinasti kerajaan-kerajaan

[61] Nama Wa Bua juga mengingatkan kita pada satu daerah di Luwu' yang bernama Bua. Jadi tampaknya Wa Bua mempunyai asal usul dari Bua di Luwu'.

[62] Menurut kosmologi orang Luwu' kuno, seperti ditulis dalam naskah *La Galigo*, *dewata* leluhur kaum bangsawan turun ke bumi menjelma jadi manusia semata karena "tidak ada Tuhan jika tidak ada manusia yang menyembah-Nya". Batara Guru harus menjalani sejumlah ritual desakralisasi, termasuk mandi guna mengubah aroma dewata menjadi bau tubuh manusia. Namun, dalam tubuhnya dan tubuh *to-manurung* berikutnya, begitu pula turunan mereka yang berdarah murni, tetap saja mengalir "darah putih". Pelras, *op cit.*, hlm. 192-193.

[63] Lihat catatan kaki no. 49

[64] Di kerajaan-kerajaan Nusantara lain juga banyak Dinasti yang berasal dari klan pemburu ini, yang juga dipakai dalam gelar, seperti di Jawa terkenal Tunggul Ametung (Yang Lahir dari Bambu), raja Tumapel yang menurunkan raja-raja terkenal di kerajaan Singasari dan Majapahit. Di Kerajaan Pasai, dikenal dengan legenda Putri Beutung (Putri yang lahir dari Bambu) yang melahirkan raja-raja Pasai.

[65] Di dalam struktur masyarakat Arab dan Timur Tengah kuno, penggolongan masyarakat jauh lebih kompleks. Seperti marga "Alatas" yang berarti "banyak bersin", "Assegaf" yang berarti "pembuat

Nusantara karena mereka umumnya mahir menggunakan senjata, kuat, dan penjelajah berbagai wilayah.

Satu hal lagi berkaitan dengan identitas Wa Kaka yang tampaknya juga menjadi satu titik pangkal kesalahpahaman yang krusial. Tradisi lisan, cerita tutur yang turun-temurun disampaikan oleh para orang tua mengatakan bahwa Wa Kaka adalah putri keturunan Cina, sehingga banyak interpretasi yang mengatakan bahwa Wa Kaka adalah putri Kaisar Tiongkok Khubilai Khan.[66] Menarik bahwa *Hikayat Sipanjonga* tidak menyebut Wa Kaka adalah putri Orang Cina, melainkan menyebut putri yang sangat cantik, berkulit putih.

Apakah dalam hal ini *Hikayat Sipanjonga* berbeda dengan cerita lisan turun-temurun? Menurut kami tidak, karena rupanya masing-masing mengandung sudut pandang yang berbeda. Di dalam naskah *La Galigo* banyak disebutkan kejadian-kejadian yang berkaitan dengan Kerajaan Cina. Istri Sawerigading, We Cudai, yang untuk menemukan dan mendapatkannya adalah tema utama dari perjalanan Sawerigading ke berbagai penjuru "dunia", merupakan putri dari Kerajaan Cina. Banyak terjadi perkawinan antara leluhur yang menurunkan raja-raja Dinasti Luwu' dengan putri-putri dari Kerajaan Cina tersebut. Oleh karena itu, sesungguhnya tidak salah kalau dikatakan bahwa banyak raja dari Dinasti Luwu' itu keturunan Cina. Namun, yang mesti segera digarisbawahi adalah, sebagaimana pernah diingatkan Pelras yang banyak mendalami sejarah Sulawesi Kuno, bahwa Kerajaan Cina dalam konteks ini mesti dibedakan dengan Kerajaan Cina Tiongkok.

Di dalam sejarah Sulawesi Selatan kuno, terdapat Kerajaan Cina yang independen. Lokasi Kerajaan Cina tersebut di Tanah Ugi', di tengah-tengah kawasan Sulawesi Selatan, tepatnya di sebalah barat Solo, di sebelah timur Sidenreng.[67] Diberitakan bahwa Kerajaan Cina tersebut tidaklah besar tapi independen. Namun, sekitar abad ke-15 sudah tidak terdengar lagi kabarnya, dan wilayahnya diambil alih oleh Kerajaan Pammana. Banyak penduduknya yang melakukan kawin

payung atau atap", "Al-Ghazali" yang berarti "pemintal kain" dan lain-lain.

[66] La Ode Abubakar, *op cit*., hlm. 9 - 10.

[67] Lihat peta Sulawesi Selatan kuno, dalam Pelras, *op cit.*, hlm. 8.

silang dengan suku-suku lain di Sulawesi, sehingga akhirnya tidak ada komunitas Cina yang eksklusif lagi. Oleh karena itu, masuk akal kalau *Hikayat Sipanjonga* tidak menyebut Wa Kaka adalah putri Cina. Akan tetapi, tradisi lisan yang menyebutkan bahwa Wa Kaka adalah keturunan Cina juga tidak sepenuhnya salah, karena Wa Kaka adalah putri Dinasti Raja-raja Luwu' yang memang leluhurnya banyak yang menikahi putri-putri dari Kerajaan Cina di Sulawesi Selatan.

Relasi-Relasi Saling Imbang

Setelah pertanyaan tentang siapa Wa Kaka terjawab, maka kalau kita membaca lagi dengan seksama kisah penemuan Wa Kaka di atas, akan kita temukan relasi-relasi yang sekilas seperti ambigu, tetapi kalau kita dalami ternyata sebuah relasi saling imbang. *Pertama*, ketika Bitaumbara dan Sangariarana menggali dan membelah bambu sehingga Wa Kaka dapat keluar dari dalamnya. Sepertinya di sini, superioritas ada di pihak Bitaumbara dan Sangariarana. Namun, *kedua*, ketika Wa Kaka muncul, lalu Bitaumbara dan Sangariarana menyaksikan kecantikan, cahaya, dan kharismanya, mereka pun langsung pingsan. Keduanya baru siuman dan bisa berdiri setelah diludahi oleh Wa Kaka. Mereka pun langsung menyembah Wa Kaka. *Ketiga*, ketika kemudian orang-orang mengangkat Wa Kaka dengan gata yang biasa, muncul Batara Guru dengan didahului oleh padamnya matahari, taufan yang ganas, dan petir-kilat yang sambar-menyambar. Batara Guru marah dan tidak merelakan cucunya dibawa jadi raja, kecuali diperlakukan dengan adat raja-raja yang agung. Semua gata mesti berhiaskan emas, anta juga mesti berhiaskan kemuliaan, genderang dan gong mesti bertalu-talu. Demikian juga, raja mesti dihormati dan disayangi, dilarang untuk disakiti. Kalau dilanggar, maka Batara Guru akan membinasakan mereka semua. Di sini tampak Wa Kaka, berkat kharisma leluhurnya, sangatlah superior. Namun, *keempat*, menariknya adalah di dalam teks selanjutnya dikisahkan ketika Wa Kaka memerintahkan untuk mengambilkan makanan untuknya, maka Bitaumbara meminta supaya Wa Kaka segera bangun. Namun, ternyata Wa Kaka belum bisa berdiri, bahkan bicara pun belum dapat, sehingga kelak di

dalam adat disebutkan bahwa raja atau sultan di hadapan *siolimbona* (dewan adat) adalah seperti anak-anak, "diberi baru menerima, disuap baru menganga".

Demikianlah, melalui pembacaan yang mendalam atas *Hikayat Sipanjonga*, kita seperti dibawa kepada situasi-situasi psikohistoris yang kompleks, pada saat perubahan-perubahan lingkungan alam, sosial, dan tatanan politik yang tak terhindarkan, manusia-manusia bergejolak mencari keseimbangan-keseimbangan baru. Kita tidak lagi bisa membayangkan bahwa Kerajaan Wolio yang sedang dipersiapkan dasar-dasar sosio-politiknya ini adalah sebuah monarki yang absolut. Kita menyaksikan sebagaimana yang juga dilihat Pelras[68] yang mengamati Sejarah Bugis, bahwa pergolakan yang diperkirakan terjadi sekitar abad ke-14 itu adalah suatu hal yang bersifat revolusioner karena secara fundamental mengubah pola hubungan mereka yang "berdarah putih" dengan yang "berdarah merah". Walaupun mitos tentang keberbedaan absolut leluhur tetap dipertahankan, sistem yang berlaku didasarkan atas kontrak sosial antara para bangsawan, yang diwakili oleh para "Batara", dan orang-orang biasa yang diwakili oleh dewan adat (*bonto*). Hal tersebut menggambarkan adanya prinsip saling membutuhkan, sehingga hak dan kewajiban masing-masing harus disepakati bersama. Hubungan baru itu mungkin berkaitan dengan konteks ekonomi baru yang lebih menitikberatkan usaha pertanian, akibat kian meluasnya pembukaan lahan dan banyaknya pemukiman dan komunitas-komunitas pemburu, petani baru, dan pedagang, yang diprakarsai dan dikelola oleh pemimpin masyarakat (*bonto*).

Sibatara, Pangeran Terbuang dari Majapahit

Setelah menceritakan bagaimana orang-orang Negeri Butuni menemukan raja (sesembahan) mereka, dan bagaimana kemudian mereka melakukan negosiasi untuk merumuskan pola adat dan pembagian peran antara kaum bangsawan dan para tetua masyarakatnya, diceritakan kemudian mendapatkan tangkapan

[68] Pelras, *op cit.*, hlm. 198.

yang aneh di sungai "bumbu". Seorang laki-laki yang bercahaya dan rupawan, tersangkut masuk ke dalam jala para nelayan. Mereka semua bingung, apakah ini peri atau jin?

Sangariarana dan Bitaumbara serta orang-orang turun ke sungai, duduk berbaris-baris mengitari laki-laki itu. Ketika laki-laki ini dimasukkan ke atas gata, dan hendak diangkat, maka tiba-tiba air laut bergejolak, bergelombang tinggi, laut berdengung dan meledak dengan keras, seperti kiamat, sehingga orang-orang sama takut. Lalu muncul laki-laki gagah, yang tidak diketahui dari mana datangnya, tiba-tiba sudah berdiri di tengah orang-orang dan berkata "*hee kamu segala orang Butuni, janganlah kamu ambil cucuku ini tiada kuberikan.*" Maka Bitaumbara dan Sangariarana pun menyahut, "*ya tuanku jangan, kuhantarkan nenek hamba ini akan suami raja kami karena raja kami perempuan belum bersuami*". Setelah menceritakan kisah tentang raja mereka yang belum bersuami, maka mereka pun menanyakan identitas laki-laki tersebut. Dikatakan bahwa dia adalah Batara Guru, asal peri, datang dari langit tujuh sebab kelakuan cucunya ini, tiga bersaudara kembar yang dibuang oleh bapanya ke laut. Bitaumbara pun menanyakan siapa nama bapanya? Dijawab, bahwa nama bapak laki-laki itu adalah **Raja Manyuba** dari **Kerajaan Majapahit.**[69]

Sampai di sini, *Hikayat Sipanjonga* memberikan informasi historis yang penting sekaligus problematis. Kalau sejak awal sepertinya naskah ini dimaksudkan hanya untuk memberikan skema-skema kognitif dan mental, serta tahap-tahap sosial proses berdirinya Kerajaan Butuni (Wolio), tanpa informasi mengenai tahun-tahun historis, maka di dalam halaman ini justru muncul informasi yang bisa dijadikan indikasi dan titik tolak penentuan tahun historis. Apakah ini memang disadari oleh penulis naskah untuk memberi penanda historis kepada pembaca? Informasi itu adalah bahwa laki-laki yang tersangkut di jala nelayan tersebut adalah anak Raja Manyuba dari Kerajaan Majapahit.

[69] Saudagar Banjar, anonim, *op cit.*, hlm. 22.

Siapakah Raja Manyuba dan siapakah anaknya yang "dibuang" tersebut? Menarik bahwa ternyata nama tersebut menemukan kemiripan dengan satu sumber Majapahit. Di dalam sebuah naskah Majapahit[70] disebutkan bahwa Raja Manyuba (yang mengandung arti Raja Yang Mempunyai Semangat dan Sifat Batara Guru) adalah salah satu nama gelar dari Prabu Kertawijaya, atau Brawijaya V. Gelar lain beliau adalah Wijaya Parakrama Wardhana. Ia adalah Raja Majapahit yang juga terkenal karena mempunyai 117 anak. Prabu Kertawijaya lahir pada 1380, menjadi Bhre Tumapel, Raja Muda Majapahit antara 1397–1446. Kemudian pada 1447, ia menjadi Maharaja Majapahit sampai wafat pada 1451. Dari silsilah Brawijaya V, ditemukan ada anak ke-10 bernama Arya Tarunaba yang menjadi Adipati Makassar; anak ke-21 Raden Wungu menjadi Adipati Banggawi dan anak ke-74 Raden Jurubun menjadi Adipati Wuwuliu.

Apakah kesesuaian di atas benar? Benarkah Raja Manyuba itu adalah Prabu Kertawijaya? Dan apakah Wuwuliu itu sebutan Jawa untuk Woliu (Wolio)? Dan apakah benar anaknya yang terdampar di Buton itu adalah Raden Jurubun, yang kemudian di Buton dikenal dengan Sibatara? Kalau itu semua dapat diverifikasi dengan benar, maka kita sesungguhnya sudah punya patokan yang kuat untuk memperkirakan tahun berdirinya Kerajaan Wolio, walaupun masih tetap tentatif sifatnya. Kalau diperkirakan anak-anak Prabu Kertawijaya itu lahir ketika beliau menjadi Raja Muda, yakni 1397-an dan ketika "dibuang" pada usia 17-an tahun, maka kejadian ditemukannya Pangeran Majapahit tersebut terjadi pada sekitar 1414 atau awal abad ke-15. Namun, biarlah itu menunggu para pakar sejarah untuk menentukannya dengan bukti-bukti historis yang lebih kuat, dan memang bukan maksud tulisan ini pula untuk menjadi kajian sejarah atas tahun berdirinya Kerajaan Wolio.[71]

[70] *Tedhak Pusponegaran*, setelah dikonfirmasi dengan 5 silsilah dari trah Adipati Terung dan diverifikasi dengan sumber-sumber Belanda, maka dinamai Serat Kekancingan KT Pusponegoro, Bupati Gresik I.

[71] Mungkin akan muncul pertanyaan bagaimana menjelaskan fakta tentang pencantuman Butun sebagai satu wilayah yang berada di dalam naungan perlindungan Majapahit di dalam Kitab Negarakertagama yang ditulis pada tahun 1365? Di sini mungkin bisa dikembangkan hipotesis bahwa pada waktu itu Buton adalah salah satu pangkalan dagang yang dikendalikan oleh Majapahit, yang mana waktu itu di Buton belum ada "kerajaan tunggal yang diakui" melainkan persekutuan-persekutan Limbo dengan Negeri-negeri Pelabuhan seperti Kamaru dan Batauga.

Demikianlah, kembali kepada Naskah, diceritakan kemudian Sibatara dibawa ke kampung Baluwu, dan setelah sampai kemudian dibuatlah kesepakatan untuk membangun satu dusun lagi dengan rumah besar untuk raja, dan kemudian perkampungan pun dibagi menjadi dua. Satu bagian, dengan 3 kampung (limbo) yaitu Baluwu, Barangkatopa, dan Wandailolo, adalah bagiannya Sangariarana terhadap rakyat, dan rajanya laki-laki yaitu Sibatara. Kemudian, satu bagian lagi terdiri dari 5 kampung (limbo) yaitu Peropa, Gundu-Gundu, Kadatua, Rakia, dan Gama, adalah bagiannya Bitaumbara terhadap rakyat, dengan raja perempuan Wa Kaka.

Setelah beberapa lama, Bitaumbara bermufakat lagi dengan Sangariarana untuk mengawinkan saja raja-raja mereka. Maka kemudian mereka membuat satu Mahligai lagi yang besar untuk tempat beristri rajanya, maka dibuatlah mahligai itu di bukit "Waberongalu". Kemudian dikawinkanlah Wa Kaka dengan Sibatara. Setelah itu diadakan pembagian tugas lagi antarkampung sebagai berikut: Peropa, tempat makanan Raja Butuni, dan bagi Kampung Baluwu kain basahnya Raja Butuni yaitu kain permandian. Bagi Negeri Tobe-Tobe ialah membawa air. Adapun kampung Gundu-Gundu, Kadatua, Rakia, Gama, Wandailolo, dan Barangkatopa bagiannya adalah sirih pinang dan barang yang makanan dan buah-buahan.

Jadi, kalau kita amati dengan seksama, maka kalau kita ingin mengatakan bahwa saat itu sudah berdiri Kerajaan Butuni (Wolio), tentunya dengan pengertian yang sangat sederhana dan longgar. Kita bisa merekonstruksi gambarannya adalah sebagai berikut. Di atas sudah dikatakan, bahwa kerajaan ini sifatnya *bottom up*, tumbuh dari bawah. Pertama-tama adalah keberadaan wanua, ia adalah unit terkecil terbentuk dari sekumpulan orang tidak tentu jumlahnya, yang mempunyai pemimpin dan aturan sendiri. Wanua ini tentunya terbentuk karena kesamaan mata pencaharian, berasal dari satu suku pribumi. Di dalam satu suku bisa terbentuk beberapa wanua. Kemudian, wanua-wanua ini bersepakat untuk membentuk dan bersekutu dalam limbo, namun bukan melebur. Limbo tidak mencampuri otonomi wanua di dalam mengatur hukumnya sendiri. Limbo menangani kepentingan pragmatis lintas wanua, dan dipimpin

oleh tokoh adat yang disebut bonto. Di atas disebut ada sekitar 8 limbo, dan ke delapan limbo ini dipimpin oleh 2 bonto mereka yang paling visioner dan tak terpisahkan, yaitu Peropa dan Baluwu.

Mereka membutuhkan raja dari Dinasti bangsawan untuk mengikat, melindungi, dan melegitimasi persekutuan antarlimbo ini. Dan mereka "membayar" perlindungan dan legitimasi ini dengan "persembahan-persembahan": puja-puji dalam ritual, istana, dan berbagai pelayanan lainnya. Betapapun, Luwu' merupakan sumber mitos asal-usul bangsawan raja-raja, dan karena itu tampaknya mereka meminta kepada Kerajaan Luwu' untuk dikirim bangsawan untuk dirajakan di Wolio. Permintaan ini juga mengingat hubungan yang ada sudah lama antara Wolio dengan Luwu'. Tapi bisa jadi, pada saat bersamaan, Luwu' juga sedang membutuhkan mitra atau kerajaan satelit untuk mempertahankan hegemoninya di kawasan Sulawesi. Dan sudah sejak dulu mereka menganggap Buton adalah saudara yang mempunyai hubungan-hubungan strategis. Dengan kata lain, antara Wolio dengan Luwu' muncul hubungan saling ketergantungan yang historis. Apakah dengan demikian Wolio adalah bawahan Luwu'? Tentu tidak dapat dikatakan secara sederhana. Orang-orang Wolio menganggap bahwa Kerajaan Luwu' adalah "anak" mereka yang pergi, yang selalu akan kembali. Dalam mitos Wolio, Sawerigading itu lahir di Buton, dalam Kerajaan Ambuau yang didirikan Batara Lattu' di sekitar Lasalimu Buton, namun tenggelam oleh bencana banjir yang disebabkan oleh perkawinan *incest.*[72]

Namun makna terpenting dari pendirian Kerajaan Wolio (Butuni) ini adalah transformasi etnik Wolio sendiri, yang tadinya terpendam, kemudian muncul di pentas sejarah. Dan dengan kehadiran Pangeran Majapahit yang terbuang di atas, mereka telah siap menyongsong transformasi-transformasi besar berikutnya.

[72] Kisah dan jejak Kerajaan Ambuau ini dapat dibaca dalam La Ode Aegu, *op cit.*, hlm. 2.

Transformasi Kesultanan Wolio: Kesepakatan-kesepakatan Baru dan Era Dagang Internasional

Pada 1928, La Ode Mizan, Lakina Agama dari Muna menuliskan satu catatan tentang fase penting, dan mungkin paling penting, dari perkembangan Kerajaan Buton, yaitu transformasinya dari bentuk kerajaan menjadi kesultanan. Tampaknya, tulisan ini merupakan satu catatan tertua yang bisa terbaca sekarang, yang merekam momentum historis tersebut. Dan tak pelak, catatan tahun perubahan itu, yang dimuat di dalam tulisannya, menjadi satu-satunya data historis yang dipegang dan dijadikan patokan untuk memperkirakan tahun-tahun kejadian historis lainnya. Untuk lebih jelasnya, kami tuliskan secara utuh di sini untuk menjadi bahan kajian bersama:[73]

> AWALOELKALAM – Pada masa Radja Boeton jang ke VI bernama Lakina La Pantoi bertachta keradjaan, maka kira-kira tahoen 940 hidjrah an-Nabi, maka datanglah seorang goeroe bernama Abdul Wahid dengan dia poenja isteri bernama Wa Ode Solo dan seorang anak laki-laki Ledi Panghoeloe moesjafir di Keradjaan Boeton. Maka bertemoelah dengan Radja Boeton laloe bersahabat.
>
> Goeroe itu seorang KERAMAT serta menerangkan tentangan dirinja: "Saja ini kelahiran Mekkah, toeroenan Sajid, tjoetjoe Nabi Moehammad s.a.w. Saja ada toeroen di negeri Djohor, laloe berangkat ke negeri SOLO, akhirnya berangkat ke BARANGASI masoek di negeri Boeton. Maksoed saja adalah membawa Igama Islam di negeri ini dengan pengharapan soepaja Radja Boeton masoek memeloek Igama Islam. Terdahoeloe diminta akan kawin dengan seorang familinja Radja, kedoeanja akan mendirikan Masdjid, laloe mengadjar anak negeri tentang Igama Islam.
>
> Diterangkan lebih djaoeh bahwa Radja Boeton poen setelah mendengar chabar Radja Solo, Radja Djawa, dan Radja Bone telah memeloek Igama Islam, maka Radja poen masoek Islamlah djoega.
>
> Sjahdan maka dihikajatkan peri Radja Boeton dengan dengan menteri dan wazir-wazirnya memeloeklah Igama Islam dan dikawinkan Goeroe itoe dengan seorang perempuan perempoean nama Wa Ini TAPI-TAPI, kemoedian diperdirikanlah masdjid dan Goeroe itoe diangkat mendjadi Goeroe Igama Islam dalam Keradjaan Boeton. Laloe diperdirikan seboeah roemah jang besar oentoek "Roemah Pergoeroean Igama

[73] Tulisan ini dimuat di dalam lampiran karya J. Couvereur, *Ethnografisch Overzichst van Moena*. Tahun 1935, tidak dipublikasikan, hlm. 2.

Islam". Sedemikianlah sampai tahoen 948 Hidjrah an Nabi.

ALKISSAH, dengan mengikoeti riwajat, masa Kompeni tjoekoep soedah 30 tahoen doedoek bersobat dengan Keradjaan Boeton, pada satoe masa jang baik, jaitoe 1 Poeasa hari Senen, maka dimoefakati permintaan Goeroe itoe laloe dilantiklah Radja La Pantoi bergelar SULTAN MARHOEM KAIMOEDDIN I, artinja Sultan Marhoem mendirikan Igama Islam. Maka di atas mimbar dipoedjilah Sultan Marhoem di atas choetbah, boekannja lagi SULTAN ROEM. Ini atas tanggoengan Goeroe itoe, dan nanti Goeroe itoe akan kirim chabar pada SULTAN ROEM di TURKI.

Bahagian II: Meriwajatkan Islam berkembang teroes-meneroes dan Goeroe II.

Maka dalam tahoen 1024 Hidjrah an Nabi, laloe moesjafir poela seorang alim di negeri Boeton jang bernama Eroes Moehammad, jang berkeramat membawa seorang Imam nama gelarnja IMAM BETAWI dengan seorang Pembesar dari Mekkah nama Moehammad Moesa dan seorang pembesar Belanda serta seorang pembesar negeri Roem bernama ABDULLAH WALILOELLAH, diterangkan bahwa EROES MOEHAMMAD itoe toeroenan bangsa SJARIF dan Sultan Boeton pada dewasa itoe bernama DAJANOE JACHSANOEDDIN (LA ELALANGI). Maka diterangkan pada dewasa itoe bahwa disjahkanlah keadaan Sultan Boeton Radja Islam dan diizinkan poela oleh Sultan Roem dan Mekkah akan memoedji Sultan Boeton di dalam Choetbah, dan adalah djoega Sultan Boeton mendjadi wakil pada sebelah Timoer boeat oeroesan Igama Islam, dan dianoegarahi gelaran CHALIFAH HAMIS.

Kalau infomasi yang ada di dalam teks di atas kita bandingkan dengan apa yang termuat di dalam *Hikayat Sipanjonga* sebagaimana digambarkan di dalam subbab sebelumnya, maka tampaklah berbagai transformasi besar yang telah dialami dan dicapai oleh masyarakat Negeri Butuni (Wolio) dalam kurun waktu sekitar satu abad sejak pendiriannya.

Transformasi Struktur Kekuasaan

Transformasi pertama, seperti paling tampak, adalah perubahan struktural dari bentuk kerajaan kepada kesultanan. Kalau di dalam bentuk kerajaan sebelumnya tampak sosok raja hanya berfungsi simbolik dan "transenden", dalam arti tidak mempunyai kekuasaan yang efektif, maka di dalam bentuk kesultanan, perubahan penyebutan dari "raja" menjadi "sultan" itu menandai juga suatu

transformasi sistemik. Hal ini dikarenakan sultan tidak lagi hanya menjadi simbol yang transenden, tetapi ia juga perwujudan suatu sistem kekuasaan yang efektif, yang mempunyai struktur tersendiri dengan perangkat adatnya masing-masing (disebut "pangka"). Perubahan lain yang juga terjadi adalah pada struktur kemasyarakatannya, dimana dalam zaman kesultanan mulai dikenal stratifikasi masyarakat yang dibedakan ke dalam empat kelompok: Kaomu, Walaka, Papara, dan Batua.[74]

Di dalam transformasi itu terlihat jelas Agama Islam memainkan peran di dalam mengubah dasar-dasar hubungan yang tadinya bersifat semata kesukuan, terikat hubungan darah dan teritorial, menjadi bersifat keagamaan dan struktural. Artinya, Islam telah masuk menjadi satu faktor integrasi baru yang di dalam banyak hal mengatasi ikatan-ikatan adat kesukuan.

Masuknya Islam di Buton

Banyak diperdebatkan tentang kapan dan dimana Islam mulai masuk di Buton. Informasi dari kutipan teks di atas menginformasikan bahwa Syekh Abdul Wahid masuk ke dalam keraton dan berdakwah mengajak Laki La Pantoi (dalam versi Buton, Laki La Ponto) untuk menjadi muslim pada 940 H (sekitar 1534) dan delapan tahun kemudian pada 948 H (sekitar 1542), kerajaan telah resmi berubah menjadi kesultanan Islam dan Laki La Pontio resmi berubah gelar menjadi Sultan Murhum Kaimuddin I. Informasi ini sekilas seperti mengisyaratkan bahwa Islam masuk ke Buton langsung formal ke keraton dan mengubah struktur dasar kerajaan menjadi kesultanan. Namun, tampaknya prosesnya tidak langsung formal seperti itu. Banyak pendapat yang menilai bahwa masuknya Laki La Pontio ke dalam Islam dan mengubah kerajaan menjadi kesultanan itu hanyalah puncak dari proses yang telah berlangsung lama. Dikabarkan bahwa beberapa dekade sebelumnya,

[74] Untuk uraian lebih detail tentang struktur kekuasaan politik dan struktur sosial dengan berbagai pengaturan adatnya di dalam Kesultanan Wolio, lihat Abdul Mulku Zahari, op cit, hal 59 – 141. Sementara untuk analisis lebih dalam secara antropologis terhadap karakter kekuasaan di dalam Kesultanan Wolio, bisa dibaca dalam Tony Rudyansjah, *Kekuasaan, Sejarah dan Tindakan*. Jakarta: Rajawali Pers, 2009. Terutama halaman 148 – 187.

Syekh Abdul Wahid telah berdakwah dulu kepada masyarakat di Sampolawa, Batauga, dan Wawoangi sehingga Islam telah berkembang lebih dulu di sana. Baru kemudian ketika masyarakat telah menjadi Islam dan kerajaan mengetahui hal itu, maka Syekh Abdul Wahid diundang ke dalam keraton.[75] Seperti ditulis La Ode Madu,[76] ia memberikan urutan prosesnya bahwa Islam diperkirakan masuk ke Pulau Buton pada sekitar 1503, dan kemudian pada 1527 masuk ke Wolio dan 1542 adalah peresmiannya di dalam keraton.

Berkaitan dengan siapa yang membawa Agama Islam di Buton, ada versi lain yang termuat di dalam naskah lontara' yang ditemukan di Selayar, bahwa:[77]

> "…. nakana I Datu Ri Bandang nisuroak ri karaeng ri Makkah siangang Khalifayya ri Makka akkana anraikko ri Butung siagangko I Datu Ri Tiro, I Datu Patimang. Lekbaki aklampa tojemmi anrai ri Butunga appaka sallang na nampa mange ri Silayarak .."
>
> (berkata Datuk Ri Bandang saya diperintahkan oleh Raja atau khalifah di Mekkah untuk ke Buton bersama Datuk Ri Tiro dan Datuk Patimang. Maka berangkatlah ke Buton untuk mengislamkannya selanjutnya ia ke Selayar..")
>
> "…. akkutannangi Karaeng Gantarang ri Datu Ri Bandang, nakana i nai arennu battu kerekomae apa kunjunganmu battu mae? Nanakanmo I Datu Ri Bandang arengku. Nanakana I malliang I Pangali Sultan Patta Raja, na kanamo I Datu Ri Bandang na kubattu mae Karaeng asssalakku battu ri Minangkabau, minka ri suroa karaeng ri Makka si angang Khalifayya ri Makka, ero ampantamakko Sallang, nakanamo Karaeng Gantarang mallaka ri Karaeng Ri Gowa nakanamo I Datu Ri Bandang manna Karaeng Gowa laku pantamaji Sallang.."
>
> (Bertanya Raja Gantarang kepada Datuk Ri Bandang, siapa namamu, dari mana asalmu, serta apa tujuanmu datang kemari? Namaku Datuk Ri Bandang. Berkata kembali Sultan Pangali Patta Raja, Datu Ri Bandang berkata saya datang kemari wahai raja berasal dari Minangkabau, tetapi saya diperintahkan oleh Raja dan Khalifah di Mekkah untuk mengislamkanmu. Kemudian Raja Gantarang berkata saya takut pada Raja Gowa. Datuk Ri Bandang kemudian berkata Raja Gowa juga saya akan islamkan.)

---

[75] Maia Papara Putra, *Proses Masuknya Islam dan Ciri Khas Islam Hakiki di Buton*. Tanah Wolio: Saharudin RR, tahun 1999, hlm. 9 -12.

[76] La Ode Madu, *Sejarah Masuknya Agama Islam di Buton dan Perkembangannya*. seminar. Baubau: 1980, hlm. 10.

[77] Seperti dikutip di dalam Ahmadin, *Selayar Serambi Mekar (Mengapa Orang Berhaji di Gantarang)*, Makassar: Pustaka Refleksi, 2008. hal 3 dan 4.

Tidak ada keterangan tentang kapan peristiwa di atas terjadi. Akan tetapi, menarik memperhatikan bahwa ada tokoh lain yang juga membawa "mandat" dari Khalifah Makkah untuk mengislamkan raja-raja di kawasan Nusantara sebelah timur. Di luar itu, ada juga pendapat bahwa Islam telah dianut oleh Raja Mulae, raja sebelum Laki La Pontio (Murhum), hanya saja waktu itu masih menjadi agama-agama yang dianut individu-individu, belum diformalkan ke dalam sistem kerajaan menjadi kesultanan. Ada lagi pendapat Islam telah masuk terlebih dahulu pada abad ke-14 di Lasalimu. Diberitakan oleh La Ode Aegu[78] bahwa pada saat itu di sana telah berdiri kerajaan Islam (perguruan tarekat) dengan bangunan Zawiyah, yang kemudian berkembang menyebar ke berbagai daerah di Pulau Buton. Bahkan menurut Aegu, ada masyarakat Lasalimu yang meyakini bahwa Wa Kaka sendiri adalah putri dari pemimpin kerajaan Islam (perguruan tarekat) Waliyuddin tersebut yang bernama asli Zamzawiyah. Lebih jauh ada pendapat sebetulnya sudah sejak abad ke-7 atau ke-8 M, sudah ada orang Islam dari tanah Arab yang sudah menetap di Buton dan berakulturasi. Ia datang karena mendapat perintah dari Nabi Muhammad SAW yang menubuwatkan bahwa di Pulau Butuni kelak akan banyak dihuni oleh para kekasih Allah (*waliyullah*). Kami menganggap bahwa semua pendapat-pendapat di atas sangat mungkin benar semua, dan setiap perbedaan-perbedaan itu sebenarnya disebabkan oleh sudut pandang yang berbeda-beda dan keterangan-keterangan yang diungkapkan bersifat saling melengkapi.

Islam sebagai Ideologi Kebhinekaan

Namun demikian, hal yang lebih penting dibicarakan dan digaris bawahi adalah bahwa karakter Islam yang masuk dan dikembangkan di Buton ini adalah apa yang banyak disebut oleh para ahli di Buton sebagai Islam Hakiki. Artinya, Islam dengan orientasi kepada Tauhid sejati sebagaimana diajarkan oleh semua Nabi, yang secara baik dirumuskan oleh Muhamad Amin Idrus Akbar yaitu

[78] La Ode Aegu, *op cit.*, hlm. 11 – 19.

Islam yang diwujudkan dengan prinsip tertinggi: "Mengutamakan, Mencintai, Mengabdi, dan takut kepada Tuhan Yang Maha Esa semata-mata dalam tunggalnya KEMANUSIAAN serta mengutamakan, mencintai, mengabdi, dan takut kepada manusia sebagai umat yang SATU dan Khalifah-Nya yang tunggal, karena dan untuk Ketuhanannya Yang Maha Esa semata-mata dengan niat, keyakinan dan amal perbuatan nyata".[79] Jadi, bukan Islam formal yang semata-mata menekankan ibadah *mahdlah* yang formal, dalam arti ritual-ritual individual, juga bukan Islam yang telah dikotak-kotakkan ke dalam berbagai macam madzhab. Dengan kata lain, bukan Islam yang mengarah pada acuan kebenaran diri, organisasi, partai, madzhab, atau kelompok sendiri yang sempit. Melainkan, Islam dengan orientasi dan penekanannya pada Penyatuan (Tauhid) Ketuhanan dan Kemanusiaan sekaligus.

Hikmah Tauhid seperti ini pulalah yang kemudian mendasari dan dijabarkan ke dalam Kitab Undang-Undang Kesultanan Murtabat Tujuh, yang dirumuskan dan diundangkan pada zaman Sultan La Elangi (Dayyanu Ikhsanudin) pada 1610 M.[80] Di dalam mukadimah (pembukaan) Undang-Undang tersebut disebutkan dua prinsip tertinggi yang saling terkait, yaitu prinsip pengenalan Tuhan di dalam diri dan prinsip *pobinci-binciki kuli* (resiprokalitas). Prinsip pertama, merupakan penerjemahan dari suatu *hadis qudsi* yang terkenal dan menjadi pijakan utama para ahli tasawuf, "*man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu*" yang berarti barangsiapa mengenal (sumber) dirinya yang sejati, tentu dia mengenal Tuhannya yang abadi". Dengan prinsip ini, ingin ditunjukkan bahwa tatanan yang akan dibangun di dalam Kesultanan Wolio adalah tatanan yang didasarkan dan sekaligus ditujukan untuk mengarahkan manusia-manusia Wolio kepada pengenalan Tuhan di dalam dan melalui diri (Tauhid hakiki). Tuhan di dalam diri bukanlah Tuhan yang dirumuskan secara abstrak, yang malah sering membuat manusia terasing. Tuhan di dalam diri adalah Tuhan yang senantiasa hadir,

[79] Maia Papara Putra, *op cit.*, hlm. 13 - 15.

[80] *Ibid.*, hlm.13-14. Sementara untuk deskripsi lebih detail tentang Undang-Undang Murtabat Tujuh dapat dilihat dalam Abdul Mulku Zahari, *op cit.*, hlm. 59 dan seterusnya.

dikenali dan menggerakkan manusia di dalam setiap gerak hati-pikiran-tindakannya. Dalam hal ini, para ulama dan tetua adat Buton selalu mengajarkan hikmah: *Opu Tee Batua Yitu Aporomu Yindaa Saangu, Apogaa Yinda Koolota* (Tuhan dan hamba itu bersatu tiada bersekutu, berpisah tiada antara).

Terkait erat dengan prinsip pertama di atas, adalah prinsip kedua, yaitu yang dalam bahasa adat disebut *pobinci-binciki kuli*, artinya mencubit kulit sendiri, apabila sakit tentu akan sakit pula bagi orang lain. Prinsip *pobinci-binciki kuli* ini dalam pembukaan Undang-undang Murtabat Tujuh dijabarkan ke dalam empat hal:

1. *Pomae-maeka* artinya takut-menakuti
2. *Popia-piara* artinya pelihara-memelihara
3. *Pomaa-maasiaka* artinya sayang-menyayangi
4. *Poangkaa-ngkataka* artinya hormat-menghormati

Kalau dalam prinsip pertama, hubungan manusia dengan Tuhannya berlangsung di dalam jiwa dan kesadaran pribadi terdalam seseorang, maka pada prinsip kedua (*pobinci-binciki kuli*) ini berlangsung di dalam kehidupan sosial yang konkret, di dalam pertemuan antara manusia satu dengan manusia lainnya di dalam ranah sosial. Kedua prinsip tersebut berjalin berkelindan satu sama lain tidak terpisahkan dan tidak berkesudahan.

Sebagaimana telah diungkapkan, kehidupan sosial di Tanah Wolio (Buton), tidak berbeda dengan wilayah-wilayah nusantara lainnya, ditandai dengan banyaknya perbedaan-perbedaan etnik dengan sub-subnya, bahasa, ras, dan sistem-sistem kepercayaan. Oleh karena itu, pelaksanaan dari prinsip-prinsip untuk saling takut (menyakiti orang lain), memelihara, menyayangi, dan menghormati satu sama lain menjadi syarat utama bagi keberlangsungan suatu tatanan sosial yang dicita-citakan bersama. Namun, tidak berhenti di sini, bahwa keberlangsungan tatanan sosial berhenti menjadi tujuan bersama secara historis-*duniawi*, melainkan ada tujuan yang lebih tinggi yaitu bahwa melalui praktik (jalan) resiprokalitas di atas setiap manusia Wolio dituntun untuk sampai kepada jalan untuk

mengenal Tuhan secara lebih nyata di dalam diri, dimana "diri" di sini tidak semata-mata di dalam tubuh individu melainkan tubuh sosial juga.

Maka jika dirumuskan secara positif ketekaitan kedua prinsip tersebut adalah bahwa partisipasi setiap manusia Wolio di dalam menciptakan keselarasan dan keseimbangan di dalam kehidupan sosial sehingga tercipta tatanan yang berkeadilan adalah jalan dan sekaligus perwujudan utama dari pengenalan hakiki kepada Tuhan. Dalam konteks seperti inilah, para ulama dan tetua adat Wolio (Buton) menyampaikan suatu ajaran: "*Tontomaka Saanguna Yi Mobarina, Tontomaka Mobarina To Saanguna"* (Memandang Yang Satu pada Yang Banyak, Memandang Yang Banyak untuk Yang Satu).[81]

Penghayatan dan pengamalan hikmah-hikmah di atas akan menciptakan wujud Karakter Sosial Religius yang kongkrit, yang membentuk wajah dan tubuh masyarakat Wolio sebagai "Satu Tubuh Dalam Tauhid" (Ketuhanan Yang Maha Esa), sebagai wujud kongkrit arti dan makna hukum *Pobinci-Binciki Kuli* (se-Rasa dan se-Akhlak).[82] Sehingga melahirkan rumusan-rumusan falsafah kenegaraan yang berorientasi pada kesejahteraan bersama dan pengenalan kepada Tuhan sekaligus. Seperti falsafah yang terkenal dan mendasari Kesultanan Buton:

1. *Yinda-yindamo Arataa Sumano Karo*, (biar tiadanya harta, demi keselamatan diri, keselamatan dunia akhirat).
2. *Yinda-yindamo Karo Sumanamo Lipu*, (biar tiadanya diri, demi selamatnya negeri).
3. *Yinda-yindamo Lipu Sumanamo Syara'*, (biar tiadanya negeri, demi selamatnya dan tegaknya syara' Allah Ta'ala).
4. *Yinda-yindamo Syara' Sumanamo Agama Sadaa-daa*. (biar tiadanya

[81] Menarik memperhatikan bahwa ajaran yang banyak dikembangkan oleh para sufi-sufi Nusantara tersebut, yang mengacu kepada ungkapan Ibnu Arabi (Sufi Andalusia) yang terkenal tentang "***Syuhudul Wahdah fil Katsroh, wal Katsroh fil Wahdah***", mempuyai makna yang koheren dan sejalan dengan ungkapan ajaran di dalam Kitab Sutasoma tentang "***Bhinne Ika Tunggal Ika***" yang berarti "Beda Itu, Satu Itu". Sampai sekarang, ungkapan Bhinneka Tunggal Ika masih menjadi falsafah negara kita, namun sering tidak diketahui lagi akar dari ajaran ini dan bagaimana mengimplementasikannya di dalam sistem ketatanegaraan. Kajian terhadap sejarah Kerajaan Wolio (Buton) ini tampaknya dapat menjadi "pengingat" dan sekaligus sarana pembelajaran kembali akan hal tersebut.

[82] Maia Papara Putera, *op cit.*, hlm. 13-14.

syara' asalkan Agama tegak abadi, yaitu teguh mengagamakan diri walaupun di tengah-tengah pemerintahan yang dzalim).

Dalam falsafah di atas kita melihat suatu proses metamorfosa yang saling berkesinambungan menjadi suatu siklus antara agama, syara', negeri, diri (individu), dan harta. Dalam siklus tersebut agama, yang mengandung makna tertinggi sebagai pencapaian *ma'rifat* (pengenalan Tuhan secara nyata di dalam diri), menjadi akar sekaligus tujuan dari proses pembentukan negeri (lipu). Dari agama lahir adat ('*syara/sara*'). Dari adat ('*syara/sara*') tegaklah negeri (lipu). Tegaknya negeri (lipu) menjamin keselamatan individu, dan selamatnya individu menumbuhkan kesejahteraan (harta). Namun tidak berhenti di sini, pada saat bersamaan, harta mesti dikorbankan demi keselamatan diri (individu). Individu menjadi pertaruhan dalam tegaknya negeri. Negeri hanyalah selubung bagi adat (*syara*'), dan adat (*syara*') tidaklah mutlak karena ia bisa luruh di dalam pencapaian *ma'rifat* (agama). Karena itu, adat bisa saja hancur, asal jangan agama yang rusak. Kalau agama rusak atau bahkan hilang, maka rusak atau hilang pula lah Wolio atau ke-Wolio-an. Demikianlah, inti ke-Wolio-an yang tersimpan di dalam keterpaduan, keseimbangan, dan kesinambungan antara syari'at dengan hakikat, tarekat dengan ma'rifat, inilah yang di dalam ungkapan *kabanti* pusaka Keraton Wolio ***Kanturuna Mohelana*** disebut sebagai permufakatan (perjanjian) awal, hukum yang pertama:

Osytamo bangu-banguna dunia;
Itulah bentuk-bentuk keadaan dunia

Balo-balona lipuna aakhirati;
Hiasannya negeri akhirat

Kamba-kambana maedani mukhusara;
Kembang-kembangnya medan makhsar

Hakeekatina antona sareeati;
Hakikatnya isi syareat

Ma'rifatu lolina tareekati;
Ma'rifat isi tarekat

Okulina yitu bangu balona dunia;
Kulitnya itu bentuk hiasan dunia

Atamatimo kafaka awwalina;
Tammatlah mufakat yang awal

Osytumo bitara mopebaangi;
Itulah hukum yang pertama
Tuamo siy popuusana kamondo;
Demikian ini permulaannya mufakat[83]

Sampai di sini tampak bahwa Islam Hakiki yang masuk dan dikembangkan di Buton oleh para ulama sufi, di satu sisi telah memberikan dasar-dasar ideologis dan epistemologis yang kokoh bagi proses pemersatuan dan menjaga kesatuan berbagai macam ragam suku-bahasa-ras-sistem kepercayaan di dalam Kerajaan Wolio. Sebelumnya di Buton, seperti diungkap dalam bab Pembentukan Kerajaan Wolio, proses penyatuan berbagai wanua ke dalam limbo dan kemudian terintegrasi ke dalam kerajaan tampak berlangsung secara pragmatis serta didasari oleh relasi-relasi dan mekanisme-mekanisme kesukuan. Di sisi lain, Islam Hakiki juga menancapkan suatu orientasi baru dalam penataan kehidupan di dalam kerajaan. Dimana hubungan-hubungan yang terjadi di dalamnya, baik antara Sultan dengan Dewan Adat, Sultan dengan kelengkapan Syarat Kerajaan lainnya, maupun antara Sultan-Syarat Kerajaan dengan rakyat mereka, dibangun bukanlah demi kebutuhan pragmatis untuk akumulasi kekuasaan dan kekayaan, melainkan untuk suatu pembelajaran dan pendidikan manusia Wolio guna mencapai harkat tertinggi kemanusiaannya. Dengan kata lain, pembentukan Manusia Wolio menjadi tujuan pada dirinya sendiri, mengatasi tujuan-tujuan pragmatisme ekonomi-politik lainnya.

Melalui partisipasi yang penuh kesadaran dan kesungguhan (keikhlasan) di dalam kehidupan kerajaan/kesultanan, manusia Wolio apa pun statusnya dan dimana pun kedudukan atau posisinya, diarahkan untuk selalu berada di dalam Jalan Tuhan, Jalan Kemanusiaan. Tuhan itu Esa, Keesaan-Nya memanifestasi ke dalam keragaman alam semesta, sekaligus meliputinya dengan segala kelembutan dan keagungan-Nya. Manusia adalah cermin sekaligus bayangan Tuhan di muka bumi, karena di dalam tubuh manusia terdapat ruh dan cahaya Tuhan, sumber darimana keseluruhan alam semesta tercipta. Oleh karena itu, di dalam diri manusia tersimpan

[83] Anonim, *Kanturuna Mohelana*, terjemahan Abdul Mulku Zahari, naskah II hlm. 40 bait ke 6 -14.

keseluruhan nama-nama Tuhan dan potensi-potensi tindakan-Nya.[84] Dan inilah yang mesti digali dan dikenali terus-menerus oleh manusia Wolio, makna yang terkandung di dalam prinsip dasar Kesultanan Buton, *man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu* (barangsiapa mengenal sumber dirinya, sungguh telah mengenal Tuhannya). Dengan kata lain, manusia yang mesti 'dilahirkan' di dalam arahan Kesultanan Wolio ini adalah manusia dinamis, yang mesti senantiasa menggali dan mengenali sumber jati dirinya yang berakar dari cahaya Tuhan dan membentuknya di dalam tindakan-tindakan sosial yang selaras dengan kemanusiaan yang pada hakikatnya juga tunggal karena juga berasal dari Tuhan Yang Tunggal.

Kematangan rumusan-rumusan tata nilai di atas, dan ketegasan implementasinya, serta keluwesannya dalam berbagai tuntutan pembaharuan kontekstual yang terus-menerus, sangat dibutuhkan oleh Sultan dan Kelengkapan Syarat Kesultanan Wolio untuk mengatur, mengelola, melindungi dan mensejahterakan rakyatnya yang menghuni kawasan yang sangat luas pada abad ke-17.

Penataan dan Pembagian Wilayah

Wilayah kekuasaan Kesultanan Buton tersebut dapat dibagi atas "pusat pemerintahan kesultanan" dan "daerah kekuasaan kesultanan". "Pusat pemerintahan" adalah Wolio atau Keraton. Wilayah ini merupakan univikasi sembilan perkampungan yang didirikan pada masa awal terbentuknya kerajaan. Wilayah ini merupakan tempat tinggal golongan penguasa atau bangsawan, raja, dan pejabat pemerintah kesultanan. Sedangkan "daerah kekuasaan", ada yang secara langsung berada di bawah kekuasaan pemerintah pusat, dan ada yang tidak. Yang pertama disebut *kadie*, dan yang

[84] Di dalam platform kosmologis Martabat Tujuh, yang menjadi acuan dari Undang-undang Kesultanan Buton (Wolio) sekaligus menjadi nama UU itu, diungkapkan bahwa Tuhan di dalam keEsaan, keAbadian dan Transendensinya itu melalui Kehendak, Kuasa dan Pengetahuan-Nya memanifestasi (ber*tajalli*) di dalam martabat-martabat atau fase-fase (yang dipostulatkan secara logis, bukan kronologi historis): *ahadiyah* (Dzat), *wahdah* (Sifat), *wahidiyah* (Nama-nama) kemudian *alam arwah* (dunia spirit), *alam mitsal* (dunia ide-ide), *alam ajsam* (dunia materi, tubuh) dan *alam insan* (dunia manusia). Manusia adalah "puncak" manifestasi Tuhan, karena di dalam dirinya terkumpul semua alam. Namun, ketinggian martabat kemanusiaan ini hanya diketahui, dirasakan dan dialami oleh orang-orang yang telah tercerahkan (*'arifin, ahli ma'rifat*), yang disebut *Insan Kamil* (manusia sempurna).

kedua disebut *barata*. Wilayah kadie lebih solider pada "pusat kekuasaan" daripada wilayah barata. Hal ini karena yang pertama merupakan daerah yang dikuasai secara langsung oleh pejabat pemerintah kekuasaan, sementara yang kedua merupakan kerajaan-kerajaan kecil yang memiliki raja-raja sendiri. Pengakuan raja barata terhadap Sultan Buton merupakan ukuran masuknya wilayah ini sebagai wilayah kesultanan. Seperti halnya kerajaan-kerajaan "tradisional" lainnya, Kesultanan Buton belum memiliki tapal batas yang pasti, seperti halnya negara "modern" sekarang. Akan tetapi, karena terdiri atas sejumlah pulau, daerah kekuasaannya itu dapat diberi batasan-batasan sesuai nama pulau-pulau itu.

Adapun wilayah yang pernah masuk dalam kekuasaan kesultanan ini meliputi gugusan kepulauan di kawasan bagian tenggara Jazirah Sulawesi Tenggara yang terdiri atas:[85]

1. Pulau Buton, yaitu sebuah pulau yang terletak di sebelah tenggara Jazirah Sulawesi Tenggara yang dibatasi oleh Selat Buton;
2. Pulau Muna atau Woena, yang disebut dalam dokumen Belanda dengan Pancano, yaitu sebuah pulau yang terletak di antara Pulau Buton dan Jazirah Sulawesi Tenggara.
3. Pulau Kabaena, sebuah pulau yang terletak di sebelah barat Pulau Muna atau di sebelah selatan Jazirah Sulawesi Tenggara;
4. Sejumlah pulau-pulau kecil di dekat Pulau Buton dan Muna. Pulau-pulau ini adalah Pulau Tiworo, Tikola, Tobeya Besar, dan Tobeya Kecil yang terletak di Selat Tiworo; Pulau Makassar atau Liwotu yang terletak di Selat Buton; Pulau Kadatua, Masiring, dan Siompu yang terletak di sebelah barat daya Pulau Buton; Pulau Talaga Besar dan Talaga Kecil yang terletak di sebelah selatan Pulau Buton;
5. Sejumlah pulau yang berjejer di sebelah tenggara Pulau Buton yang dikenal dengan Kepulauan Tukang Besi yang terdiri atas Pulau Wangi-Wangi, Kaledupa, Tomia, dan Binongko;

[85] Daerah-daerah ini merupakan wilayah Kesultanan Buton yang disaksikan oleh ligtvoet, Sekretaris Urusan Dalam Negeri Hindia Belanda di Makassar, ketika ia berkunjung di Buton pada 1873.

6. Poleang dan Rumbia yang terletak di Daratan Jazirah Sulawesi Tenggara bagian tenggara berhadapan dengan Pulau Kabaena;
7. Pulau Wawoni yang terletak di sebelah utara Pulau Buton;
8. Selain itu, masih terdapat sejumlah gugusan pulau kecil yang terletak di sela-sela pulau-pulau tersebut di atas yang kurang populer namanya dan tidak nampak di peta yang merupakan wilayah Kesultanan Buton.

Dari keseluruhan wilayah yang disebutkan di atas, terdapat empat wilayah kekuasaan barata. Wilayah ini adalah:

1. Barata Muna, pusatnya di Raha, pesisir timur bagian tengah Pulau Muna;
2. Barata Tiworo, pusatnya di Pulau Tiworo
3. Barata Kulingsusu, pusatnya di pesisir timur bagian utara Pulau Buton;
4. Barata Kaledupa, pusatnya di Pulau Kaledupa.

Daerah Siolipuna adalah daerah-daerah yang bergabung ke dalam Kesultanan Wolio atas kemauan sendiri, mereka adalah:

1. Kamaru
2. Batauga
3. Waale-ale
4. Wawoangi
5. Tumada
6. Bombonawulu
7. Wolowa
8. Todanga
9. Bola

Daerah-daerah Matana Sorumba:

1. Watumotobe, menjaga musuh kerajaan yang datangnya dari bagian timur.
2. Mawasangka, menjaga musuh kerajaan yang datangnya dari bagian barat.

3. Wabula, menjaga musuh kerajaan yang datangnya dari bagian selatan.
4. Lapandewa, menjaga musuh kerajaan yang datangnya dari bagian utara.

Demikianlah, Kesultanan Buton telah mempersiapkan dan mentransformasikan diri secara matang, menata sistem ketatanegaraan dan mengatur tata kehidupan rohani masyarakatnya sedemikian rupa, sehingga ia tidak hanya mampu mengatur dan mendidik masyarakatnya yang wilayahnya semakin meluas di satu sisi, dan menghadapi situasi-situasi dunia perdagangan yang terintegrasi secara internasional yang bergerak dinamis, yang terus bergejolak di sisi lain.

Integrasi Tata Niaga Internasional

Seperti tampak juga dengan jelas pada kutipan pada awal subbab ini, adalah kehadiran penanda-penanda seperti keterkaitan Kesultanan Buton dengan Kesultanan Turki, serta hadirnya orang Belanda di sana, yang menunjukkan—bentuk transformasi penting berikutnya—bahwa kesultanan telah menaikkan status kerajaan yang tadinya bersifat lokal, berurusan dengan problem-problem lintas suku, berubah menjadi bersifat internasional yang terlibat dengan problem-problem yang ditimbulkan oleh perubahan keseimbangan hubungan-hubungan internasonal.

Perubahan-perubahan keseimbangan tersebut dipicu oleh perkembangan perdagangan internasional yang bergeser ke wilayah Asia Tenggara sebagai "pusat pertarungan". Anthony Reid,[86] yang banyak mengembangkan wilayah kajian Asia Tenggara, mencatat perkembangan luar biasa cepat dan dinamis pada wilayah Kelautan Nusantara. Asia Tenggara memainkan peran sangat penting pada periode luar biasa antara abad ke-15 dan ke-17. Perluasan perniagaan global "abad ke-16 yang panjang" segera dan sangat mempengaruhi, sebagai sumber rempah-rempah yang dibutuhkan oleh dunia

[86] Anthony Reid, *Sejarah Modern Awal Asia Tenggara*, terjemahan Sori Siregar dkk. Jakarta: LP3ES, 2004, hlm. 3-4 dan hlm. 10.

internasional dan sebagai kawasan maritim yang melintang di sepanjang rute perdagangan. Inilah kawasan yang paling dipengaruhi oleh lonjakan aktivitas Maritim Cina pada permulaan abad ke-15, dan sumber rempah-rempah serta lada yang mendorong orang Spanyol berangkat ke Amerika dan akhirnya ke Filipina serta orang Portugal yang berlayar ke India sampai Asia Tenggara. Percepatan niaga, monetisasi berbagai macam transaksi, pertumbuhan kota, akumulasi modal, dan spesialisasi fungsi yang merupakan bagian dari transisi menuju kapitalis tidak dapat dipungkiri juga terjadi di kawasan Asia Tenggara selama periode ini. Perubahan-perubahan yang masuk menembus sistem kepercayaan dan sistem budaya bahkan lebih mendalam. Islam dan Kristen menjadi agama yang dominan di Kepulauan Asia dan di beberapa kantong Daratan Asia.

Kegigihan Portugis dan Spanyol untuk menemukan sumber-sumber lada, cengkeh, dan pala adalah akibat dari semakin pentingnya arti rempah-rempah ini dalam kehidupan Eropa. Pada 1390-an sekitar 6 metrik ton cengkeh dan satu setengah metrik ton pala asal Maluku bagian timur Indonesia mencapai Eropa setiap tahun. Satu abad kemudian jumlah itu meningkat menjadi 52 ton cengkeh dan 26 ton pala. Rempah-rempah dibawa melintasi Samudera Hindia oleh para saudagar Muslim dari berbagai negeri ke pasar-pasar di Mesir dan Beirut, tempat rempah-rempah ini dibeli oleh para pedagang Italia, terutama saudagar Venesia. Ini tentu saja bagian kecil dari perdagangan Asia Tenggara, namun perkembangannya yang pesat barangkali ditiru di tempat lain. Abad ke-15 adalah zaman peningkatan jumlah penduduk dan perniagaan internasional tidak hanya di kawasan Laut Tengah, tetapi juga di pasar terbesar di luar Asia Tenggara, yaitu Cina. Masa kekuasaan Kaisar Yongle II (1403-1422) adalah periode keterlibatan Cina yang sangat luar biasa dengan kawasan Asia Tenggara yang tampaknya telah mendorong perdagangan lada dan cengkeh, meningkatkan peredaran perak dan benda logam lainnya, serta menyebabkan munculnya kota-kota pelabuhan baru.

Demikianlah, Kesultanan Buton, melalui proses sejarah yang panjang sejak abad ke-14, telah mengalami berbagai transformasi

yang penting, untuk mematangkan tata nilai mereka dan tatanan sosial-politik mereka, guna meningkatkan kapasitas mereka sebagai sebuah Kesultanan yang berdaulat, dengan segala tanggung jawabnya yang besar kepada rakyat yang telah menopang keberadaannya, untuk mengatur, melindungi, dan menyejahterakan mereka dengan sebaik-baiknya.

3

Kerajaan Buton Sebagai Inkorporasi

Raja ataupun kerajaan, menurut Kantorowicz (1981), merupakan satu entitas yang mempunyai kemampuan untuk menginkorporasikan berbagai hal yang berbeda-beda ke dalam dirinya sebagai satu kesatuan. Untuk itu kerajaan mesti mampu berperan sebagai pusat Keilahian, pusat hukum, dan sekaligus pusat mistikus di dunia ini.

Kesultanan Sebagai Satu Entitas Mistis/ Spiritual

Setiap kajian mengenai gejala mistisisme, termasuk kajian mengenai kesultanan sebagai satu entitas mistis/spiritual, menghadapi beberapa hambatan yang cukup sulit untuk bisa diatasi bagi setiap penelitinya. Masalah utamanya adalah pada persoalan ketika "lembayung senja mistis" yang menghangatkan raga dan emosi diganti dengan penalaran ilmiah dan pencarian fakta yang "bebas nilai dan emosi", maka yang tersisa adalah satu kehampaan ruang dan waktu tanpa makna. Bahasa mistis, kecuali diujarkan kembali di dalam lingkaran magis dan mistis awalnya, akan berubah menjadi sesuatu yang sangat menggelikan. Metafor-metafornya yang begitu mengagumkan dan pencitraan-pencitraannya yang begitu merangsang imajinasi bisa dengan mudah tergelincir

menjadi satu "khayalan" seseorang yang "sakit" dan tidak waras jiwanya manakala metafor dan pencitraan mistis itu dijauhkan dari kekayaan warna-warni emosi yang bisa dibangkitkan alam mistis dalam jiwa manusia. Begitu juga dengan gejala *political mysticism*. Ia menghadapi risiko kehilangan kekuatan mantranya dan menjadi sesuatu yang tidak masuk akal dan kehilangan maknanya sewaktu dicerabut dari lingkungan maupun lingkup waktu dan ruang asalnya. Bagi kebanyakan orang masa kini tentu sulit untuk bisa memahami bahwa orang-orang Buton pada masa lampau bisa meyakini bahwa penguasa Kolonial Belanda pada masa lampau memiliki "kesaktian" untuk bisa mendatangkan "guntur" dan "halilintar" yang bisa membinasakan orang dalam jarak puluhan meter jauhnya. Bagi orang tua yang ada di Buton kala itu, meriam yang dimiliki oleh orang Belanda tidak dipahami sebagaimana kita masa kini memahami benda tersebut, sehingga keyakinan mereka bahwa penguasa Belanda adalah orang "sakti" adalah sesuatu yang sangat riil bagi orang tua-tua di Buton saat itu.[87] Berdasarkan alasan inilah maka uraian mengenai kesultanan sebagai satu entitas yang bersifat mistis harus selalu dikaitkan dengan konteks sosial dan budaya waktu itu agar dapat dipahami secara lebih baik.

Gambaran mengenai Kesultanan Wolio sebagai satu entitas yang bersifat mistis sudah tergambarkan dalam riwayat mengenai awal pembentukan monarki Wolio. Ratu pertama monarki ini berasal dari dunia atas langit yang diikuti dengan berbagai keajaiban dan kekuatan gaib yang dimiliki oleh makhluk-makhluk atas langit, seperti kemampuan mendatangkan gejala petir, halilintar, angin topan, dan badai, serta merubah matahari menjadi gelap gulita. Nuansa mistis dan gaib seperti itu berlanjut di dalam kehidupan kesultanan yang kemudian. Dan penulis akan memulainya dengan berbagai pokok bahasan di sekitar tata cara pemilihan dan pengangkatan sultan.[88]

[87] Beginilah keluhan yang seringkali disampaikan informan muda mengenai cerita-cerita para nenek/kakek mereka tentang "keajaiban-keajaiban" yang seringkali nenek/kakek mereka alami dahulu pada masa mudanya. "Keajaiban-keajaiban" itu termasuk kemampuan meriam yang dimiliki oleh penguasa Belanda, serta candu yang bisa membuat orang tidur nyenyak.

[88] Uraian soal ini merupakan konstruksi yang dibangun berdasarkan wawancara penulis dengan beberapa keturunan keluarga *siolimbona* digabungkan dengan kajian pustaka mengenai catatan

Gambaran dari cara pemilihan dan pengangkatan sultan berikut ini lebih merupakan konstruksi yang disusun secara struktural dan *conjectural*, dan bukan gambaran kisah peristiwa atau *evenementielle* dalam istilah yang terkenal dari Braudel (1980). Sebagai sesuatu yang bersifat struktural dan *conjectural*, konstruksi ini dibangun atas dasar pencarian terhadap hal-hal yang konstan dari pranata sosial itu (baca: tata cara pengangkatan dan pelantikan sultan) yang terekam dalam catatan-catatan orang dan kesadaran kolektif warga masyarakat.

Pemilihan Sultan

Manakala seorang sultan meninggal dunia ataupun diturunkan dari tahtanya karena dianggap melakukan pelanggaran adat, maka sultan yang baru harus segera dipilih dan dilantik untuk mengisi jabatan sultan yang kosong. Pertama-tama yang dilakukan oleh anggota Syarat Kerajaan (*sarana Wolio*)[89] yang utama, yakni *sapati*, *kenipulu*, *bonto ogena*, dan *siolimbona*, adalah melakukan pertemuan untuk membicarakan soal pengambilan alat-alat kelengkapan kemuliaan sultan dari *kamali* (istana) sultan yang wafat atau diturunkan. Dalam bahasa Wolio, alat kelengkapan ini disebut dengan istilah *'parintana baaluwu oPeropa'*. Dalam tradisi masyarakat Buton, asal-muasal *'parintana baaluwu oPeropa'* bermuara pada peristiwa ketika *Bitaumbara* dan Sangariana sebagai "raja" di Kampung Baluwu dan Peropa mengembangkan alat-alat kelengkapan kemuliaan Ratu Wa Kaka dan Raja Sibatara, yang berupa payung kebesaran Raja/Ratu Pertama Monarki Wolio saat itu. Payung kebesaran raja dan ratu pertama ini yang disebut dengan istilah *huu*.[90]

Pada pertemuan Syarat Kerajaan itu dibicarakan dan ditentukan hari untuk mengambil alat-alat kelengkapan kemuliaan sultan

pelantikan sultan yang dimiliki oleh keluarga Mulku Zahari serta tulisan Sarjana Belanda van den Berg (1939) dan laporan yang ditulis oleh Assistant Resident Buton pada masa kolonial Belanda H.W. Vonk (1937).

[89] Syarat Kerajaan terdiri dari sultan sendiri, *sapati*, *kenipulu*, *kapita kao* (2 orang), *bonto ogena* (2 orang), *siolimbona* (8 orang), *bonto inunca* (11 orang), *bonto lencina* (8 orang), *bobato/lakina* (40 orang), dan Sarana Agama yang terdiri dari lakina agama (1 orang), imam (1 orang), khotib (4 orang), *moji* (10 orang), *mukimu* (40 orang). Istilah lokal yang digunakan untuk menyebut Syarat Kerajaan ini adalah *Sarana Wolio*.

[90] Lihat *Hikayat Sipanjonga*, hlm. 25-26

serta waktu pertemuan Syarat Kerajaan yang berikutnya. Setelah disepakati waktu harinya, baru perihal tersebut disampaikan kepada keluarga tertua dari sultan yang wafat.

Pada pertemuan Syarat Kerajaan yang kedua, semua anggota Syarat Kerajaan secara lengkap hadir, tentu tanpa kehadiran sultan karena sultan yang lama sudah tiada dan yang baru belum terpilih. Setelah semua anggota Syarat Kerajaan hadir di *baruga* (balai pertemuan), maka kedua *bonto ogena* (menteri besar) mengirim perutusan untuk mengambil alat kelengkapan kemuliaan sultan tersebut. Perutusan ini terdiri dari delapan *bonto*/menteri dari *siolimbona* ditambah dengan delapan orang lain yang sudah terpilih dari kelompok *bobato*[91] sebagai wakil mereka. Perutusan itu kemudian mengambil alat kelengkapan kemuliaan sultan dari istana sultan dan membawanya ke *baruga*. Dari *baruga* alat kelengkapan kemuliaan sultan itu kemudian dihantarkan lagi ke rumah *Bonto Peropa*, dan disimpan di sana sampai waktu pelantikan sultan yang baru tiba. Sebagai catatan perlu disampaikan di sini bahwa pengambilan alat kelengkapan kemuliaan sultan dari istananya harus mempertimbangkan bahwa upacara peringatan malam ke-40 atau ke-120 hari wafatnya sultan sudah selesai dilaksanakan. Terkandung pengertian di sini bahwa "esensi dari sultan yang hakiki" harus rampung dilepaskan (di-*makzul*-kan, dalam bahasa setempat) sebelum alat perlengkapan kemuliaan sultan boleh ditanggalkan dari ranahnya sultan yang wafat itu. Sebagai contoh, Sultan Buton ke-37, Muhammad Hamidi, meninggal pada 23 Februari 1937. Dan upacara pelantikan dan pengangkatan sumpah sultan ke-38, La Ode Muhammad Falihi, baru bisa dilaksanakan pada Jumat, 8 Juli 1938.[92]

Dalam pertemuan selanjutnya untuk menentukan hari diadakan pencalonan, rapat dipimpin oleh *sapati* dan dihadiri oleh pembesar kerajaan seperti *kenipulu*, kedua *kapita lao*, kedua menteri besar

[91] *Bobato* adalah penguasa-penguasa yang memerintah di beberapa kerajaan kecil di bawah Kesultanan Wolio. Mereka biasanya dimasukkan sebagai golongan *kaomu*. Lihat, misalnya, *Pulangana Kaomu* sebagai satu catatan mengenai asal usul golongan *kaomu* di Kesultanan Wolio beserta hak-hak ikutannya.

[92] Lihat Zahari 1977, III, hlm. 126; dan Berg 1939, hlm. 489.

(*bonto ogena*), dan kesembilan *bonto*/menteri *siolimbona*. Setelah diadakan kesepakatan mengenai hari pencalonan, maka menteri besar yang tertua umurnya mengundang kesembilan menteri *siolimbona* dan satu menteri besar lainnya untuk hadir dalam penentuan calon sultan. Dalam penentuan calon sultan ini hanya hadir mereka sebelas orang, yakni kedua menteri besar dan kesembilan menteri *siolimbona.* Pertemuan kali ini dipimpin oleh *bonto ogena*, dan calon yang dikemukakan mereka wajib dari kalangan bangsawan *(*baca: *kaomu*) keturunan *Kamborumboru Talu Palena*. Sedikit mengenai *Kamborumboru Talu Palena*, perlu disampaikan disini bahwa pada masa Sultan La Elangi (Sultan IV, masa pemerintahan: 1578-1615) ditetapkan ketentuan adat bahwa jabatan sultan, *kenipulu* dan *sapati* hanya boleh dijabat oleh kalangan *kaomu* keturunan La Elangi, yang dikenal dengan istilah *kaomu* cabang Tanailandu, atau keturunan *sapati* saat itu, yang dikenal sebagai *kaomu* cabang Tapi-Tapi, maupun keturunan *kenipulu* waktu itu yang dikenal sebagai *kaomu* cabang Kumbewaha. Sejak saat itu secara adat jabatan sultan, *sapati* dan *kenipulu* hanya boleh dirotasi di antara ketiga cabang *kaomu* ini (baca: *Kamborumboru Talu Palena*). Dari catatan sejarah yang ada, kesultanan sampai dengan masa sultan yang terakhir (ke-38), jabatan sultan pernah didukuki oleh 15 orang dari cabang Tanailandu, 5 orang dari cabang Tapi-Tapi dan 14 orang dari cabang Kumbewaha. Kehidupan para bangsawan dari ketiga cabang *Kamborumboru* ini masing-masing diawasi oleh tiga orang menteri *siolombona*: *Bonto Peropa,* Gundu-Gundu, dan Rakia mengawasi kaum Tanailandu; *Bonto Baluwu*, Barangkatopa, dan Wandailolo mengawasi kaum Tapi-Tapi; dan *bonto* Gama*,* Siompu, dan Melai mengawasi kaum Kumbewaha. Jadi, kesembilan *bonto* dari *siolimbona* sudah mengetahui betul sifat dan karakter para bangsawan dari masing-masing cabang yang mereka awasi. Oleh karena alasan ini, tidak heran apabila Pak La Jumu mengatakan bahwa kaum *kaomu* kalau terpaksa harus lewat di depan rumah mereka (baca: keluarga para *bonto* atau *bonto ogena*) maka bangsawan *kaomu* harus berjalan dengan sopan sambil membungkukkan badannya. Rumah para *bonto* dan *bonto ogena* pada masa lampau biasanya memiliki tirai bambu di beranda

rumahnya sehingga mereka bisa mengawasi secara leluasa perilaku orang-orang di luar rumahnya tanpa diketahui oleh orang-orang yang bersangkutan. Kembali kepada pembahasan dalam pertemuan yang bersifat tertutup (baca: rahasia) dari kedua *bonto ogena* dan kesembilan menteri *siolimbona*, maka dikemukakan di sana nama semua calon dari masing-masing anggota *siolimbona*. Pada pertemuan itu para *bonto* dari *siolimbona* mengemukakan calon mereka kepada *bonto ogena.* Nama orang yang mereka calonkan boleh lebih dari satu orang, tetapi kesemuanya maksimum hanya boleh enam orang. Nama calon-calon ini mereka jaga secara ketat tidak boleh diketahui orang lain sebelum hari pelantikan sultan tiba. Nama calon sultan itu di-'*kandung*' mereka dengan baik. Begitu istilah yang seringkali mereka gunakan. Pada saat itu mereka juga mempertimbangkan nama calon sultan yang dikehendaki oleh para pembesar kerajaan, tetapi hal tersebut sifatnya tidak mengikat mereka. Artinya, kedua *bonto ogena* dan kesembilan *bonto siolimbona*-lah yang berhak secara adat menentukan siapa yang nantinya jadi sultan. Ketetapan yang diambil oleh *bonto ogena* dikenal dalam adat dengan istilah '*apasoa*', yang artinya 'dipaku' atau 'diteguhkan'. Nama para calon yang sudah 'diteguhkan' ini perlu dilakukan penyaringan lagi. Penyaringan ini dikenal dalam adat dengan istilah *'afalia'* yang kira-kira berarti 'difirasatkan'. Kegiatan '*afalia*' ini dimaksudkan untuk mendapatkan firasatnya: apakah calon sultan yang diterima itu baik atau tidak? Pelaksanaan kegiatan '*afalia*' ini ditentukan dengan melihat petunjuk hari baik atau buruk yang tercantum dalam buku *Ja Afara Shadiqi*.[93] Buku ini dinamakan demikian karena diyakini berasal dari penulisnya yang bernama Ja'far Shadiq.

Terkenal di dalam tradisi kerajaan-kerajaan di Nusantara, termasuk yang berada di kawasan Maluku dan sekitarnya, bahwa para pemimpin kerajaan-kerajaan di kawasan ini, seperti Ternate, Tidore,

[93] Buku *Ja Afara Shadiqi* adalah buku yang berisikan petunjuk hari dan waktu yang baik dan buruk berdasarkan perhitungan-perhitungan hari malam bulan menurut urutannya dari satu hingga tiga puluh hari. Sebagai ilustrasi dapat dikemukakan di sini bahwa hari ketiga bulan dinamakan 'harimau'. Dalam buku *Ja Afara Shadiqi*, hari ini disebut "jahat lagi naas, karena tatkala itulah Nabi Adam AS. dikeluarkan Allah dari surga pada malam itu juga." (hlm. 3). Setiap hari dalam perhitungan ini dinamai dengan kebanyakan istilah-istilah binatang, seperti harimau, kerbau, gajah, dan lain sebagainya, berikut berbagai karakter hari yang menyertainya.

Bacan, dan Jailolo, adalah keturunan para sayid. Dikatakan bahwa keturunan para sayid di sana itu bernama Ja'far.[94] Dia berasal dari anak-anak keturunan Imam Ja'far Shadiq AS., atau imam keenam Syi'ah.[95] Dalam jalannya sejarah yang terjadi di Nusantara, para sayid dari Iran ini, sebagaimana diuraikan oleh Iqbal (2006, hlm. 15), memang pernah memegang tugas penting dalam perdagangan obat-obatan di Maluku pada sekitar abad ke-13 dan ke-14.[96] Silsilah para raja di Maluku memang mengakui sebagai keturunan *ahlulbait* AS. Maksudnya, para raja di Maluku adalah keturunan dari Nabi Muhammad SAW., karena kata '*ahlulbait*' berasal dari kata '*ahlul*' yang berarti 'keluarga' dan *'bait'* berarti 'rumah' (baca: rumahnya Nabi Muhammad SAW.). Berdasarkan pertalian para sayid dari Iran ini dengan Ali bin Abi Thalib, dan melalui Ali bin Abi Thalib dengan Fatimah Az-Zahra yang merupakan putri dari Nabi Muhammad SAW., maka para raja di Maluku juga dapat menyatakan dirinya adalah keturunan dari Nabi Muhammad SAW.

[94] Banyaknya nama Ja'far itu tidak harus membingungkan kita, karena dalam tradisi Syi'ah seseorang bisa diberi nama dari leluhurnya yang termasyur sebagai tanda kehormatan apabila orang yang bersangkutan memiliki kualitas spiritual yang mengagumkan banyak orang. Sunan Kudus di Jawa memiliki nama asli Ja'far Shadiq, dan ini tidak harus disamakan dengan Ja'far Shadiq AS imam keenam Syi'ah, meskipun Sunan Kudus memang diyakini orang merupakan keturunan dari iman keenam Syi'ah ini.

[95] Seperti kita ketahui kelompok Syi'ah sangat percaya bahwa pada masa-masa yang penuh dengan kekacauan, Allah selalu mengutus seseorang yang berperan sebagai imam yang akan membawa dan mengembalikan keteraturan dan kebaikan di dunia. Ja'far Shadiq adalah imam yang dinanti-nantikan oleh kelompok Syi'ah yang kebetulan hidup dan muncul setelah Iman yang kelima tiada, sehingga ia diberi gelar sebagai iman keenam.

[96] Islamisasi di Nusantara masih menyisakan beberapa persoalan yang belum tuntas terselesaikan karena sulitnya menemukan bukti otentik yang secara pasti bisa digunakan sebagai pegangan yang definitif untuk melakukan perhitungan (lihat Ricklefs 2005, hlm. 27-48). Umumnya sarjana sependapat bahwa Islamisasi terjadi melalui jalur perdagangan, dan bisa dilakukan melalui *channel* pedagang asing (seperti Arab, Cina, Gujarat/India, dan Persia) maupun pedagang lokal sendiri, seperti yang berasal dari Giri di Jawa Timur misalnya. 'Teori India' menyatakan bahwa Islam dibawa oleh pedagang yang berasal dari Gujarat. 'Teori Persia' menyatakan bahwa Islamisasi Nusantara itu dibawa oleh pedagang dari Iran. Dan 'Teori Arab' menyatakan bahwa Islamisasi itu dibawa oleh pedagang dari Arab, yang terjadi dalam dua tahap, yakni tahap awal yang sudah ada di Indonesia dengan bukti bahwa antara 904 dan pertengahan 1100-an, utusan-utusan dari Sriwijaya ke istana Cina memiliki nama Arab. Bukti lainnya ialah bahwa pada 1282, Raja Samudera di Sumatera bagian utara mengirim dua utusan bernama Arab ke Cina. Ini adalah tahap awal dari 'teori Arab' meskipun saat itu bisa sedikit banyak ditentukan bahwa komunitas muslim lokal belum terlalu besar jumlahnya. Tahap kedua dalam 'Teori Arab' ialah saat terjadinya gerakan Wahabi dari Saudi Arabia yang datang ke Nusantara sekitar awal abad ke-19. Perang Padri merupakan perang yang terjadi di Minangkabau antara paham Syi'ah yang lebih dahulu ada dengan paham gerakan Wahabi yang datang kemudian yang menganggap bahwa kelompok Syi'ah banyak melakukan penyimpangan dalam ajaran agama Islam. Di samping ketiga teori itu (yakni teori India, teori Persia, dan teori Arab), kita dapat juga menambahkan satu lagi teori proses Islamisasi di Indonesia yang berasal dari pedagang Muslim Cina, seperti rombongan Laksamana Zheng He, yang banyak kemudian menetap dan membentuk pemukiman di sepanjang pantai Nusantara. Pemukiman Giri di Jawa Timur merupakan salah satu contoh dari hal tersebut.

Silsilah para raja di Buton juga memperlihatkan hal yang serupa. Salah satu ulama Buton pada masa kesultanan adalah Syarif Muhammad. Ia diyakini orang Buton sebagai salah seorang keturunan dari Ja'far Shadiq yang datang ke Buton dan akhirnya kawin dengan salah seorang putri sultan dari Tanah Buton ini. Syarif Muhammad dikawinkan dengan putri sultan karena ia berhasil menyembuhkan putri sultan itu yang tadinya sakit. Cerita pendatang Arab dan Persia yang dikawinkan dengan putri sultan karena berhasil menyembuhkan sakitnya sang putri adalah cerita yang umum didapati dalam tradisi di Nusantara, seperti *Hikayat Melayu* dan *Hikayat Banjar.* Sebagai satu peristiwa sejarah hal itu mungkin saja terjadi karena, sebagaimana penulis telah sampaikan sebelumnya, para pedagang Arab dan Persia itu memang berperan sebagai pedagang yang membawa obat-obatan untuk dijual sepanjang rute pelayaran mereka sebelum mereka sampai ke Maluku untuk membeli rempah-rempah di sana. Karena adanya pertalian darah dengan keturunan *ahlulbait* Rasulullah SAW. (baca: Ja'far Shadiq AS.) maka para Sultan Buton menyatakan dirinya juga adalah keturunan dari Nabi Muhammad SAW. Muhammad Zafar Iqbal (2006, hlm. 35-36) menyatakan bahwa pada abad ke-16 M, seorang mubalig Arab bernama Syarif Muhammad bersama beberapa pengikutnya, tiba di Mindanao, di Selatan Filipina, dari Malaysia untuk menyebarkan Islam. Disebutkan bahwa ia adalah putra dari seorang Arab bernama Syarif Ali Zainal Abidin, dari kalangan para sayid Alawi Handramaut. Para sayid Alawi, dalam jumlah besar, datang ke Kepulauan Nusantara melalui jalur India, misalnya Sayid Usman bin Shahab yang memerintah kerajaan Siak dan Sayid Hussain Al-Qadri yang menjadi sultan di Kerajaan Pontianak di Kalimantan. Hal ini barangkali berkaitan dengan apa yang diyakini oleh orang Buton tentang mubalig Arab Syarif Muhammad yang pernah datang dan tinggal menetap di Buton.

Kembali kepada pokok bahasan mengenai kegiatan '*afalia*', maka setelah ditentukan hari baiknya maka diadakan pertemuan yang biasanya diadakan pada malam hari di Masjid Agung Keraton untuk memfirasatkan baik-buruk nama-nama calon sultan yang

diajukan. Pada malam yang baik itu, yang dipilih menurut petunjuk buku *Ja Afara*, kesembilan menteri *siolimbona* berkumpul di Masjid Agung Keraton. Setelah berkumpul semua, maka salah seorang dari mereka melakukan sembahyang, sedangkan seorang yang lain membuka Al-Qur'an sekehendak hatinya tanpa ditentukan terlebih dahulu olehnya juz dan ayat mana yang mau dibuka. Setelah dibuka lalu dihitung berapa banyak huruf "*kh*" pada halaman sebelah kanan dan berapa banyak huruf "*sh*" pada halaman sebelah kiri. Huruf "*kh*" menunjuk makna kata "*khair*" yang berarti "baik", sedangkan "*sh*" menunjuk makna "*sharr*" yang artinya "buruk". Apabila dalam perhitungan itu diperoleh lebih banyak "*sh*" daripada "*kh*" maka calon yang bersangkutan lebih banyak buruknya daripada baiknya. Atau sebaliknya lebih banyak baiknya manakala "*kh*" lebih banyak daripada "*sh*" . Sangat jarang terjadi bahwa di antara sekian calon yang difirasatkan, tidak ada satupun calon yang memiliki kelebihan mutlak, sehingga kedua *bonto ogena* tidak dapat menetapkan calon terpilih. Seandainya demikian pun terjadi, maka *bonto ogena* kemudian menetapkan dua calon yang menonjol di antara calon-calon yang ada untuk dilakukan *afalia* ulangan. Baru setelah difirasatkan ulang dilakukan, satu calon dengan hasil yang terbaik dipilih. Calon yang terpilih ini secara adat masih dirahasiakan, dan tidak ada satu orang pun yang boleh mengetahuinya kecuali pejabat-pejabat yang bertugas untuk itu, yakni kedua *bonto ogena* dan kesembilan *bonto siolimbona*. Kerahasiaan nama calon terpilih ini disebut dalam adat dengan istilah '*ikokompoakana baaluwu oPeropa*", artinya 'yang dikandung oleh Baluwu dan Peropa'. Istilah 'kandungan yang dirahasiakan' merupakan satu konsep yang penting untuk masyarakat Buton ini. Kata 'Buton' sendiri oleh beberapa kalangan masyarakat Buton dianggap berasal dari kata '*butuuni*' (bahasa Arab) yang berarti perut yang mengandung. Pulau Buton ini ditamzilkan sebagai wanita yang sedang mengandung dengan berbagai rahasia di dalam perutnya. Aktivitas pembuatan perahu juga penuh dengan pengertian "mengandung" serupa itu.[97]

[97] Lihat, misalnya, Southon 1994.

Harus diingat bahwa Baluwu dan Peropa merupakan dua pemukiman yang merupakan cikal bakal dari monarki yang ada di Tanah Buton, dan tetua adat dari kedua pemukiman inilah yang biasanya diangkat sebagai *bonto ogena*/menteri besar maupun ketua para *bonto*/menteri yang ada dalam *siolimbona*. Karena alasan keistimewaan kedua pemukiman ini dalam kehidupan adat di Tanah Buton, maka nama kedua pemukiman ini seringkali digunakan dalam istilah-istilah adat yang penting.

Gambar 1: *Bonto ogena* dan *patalimbona* (foto dari KITLV)
Iring-iringan *bonto ogena* dan *patalimbona* menuju baruga untuk upacara pemilihan calon sultan Buton ke-38 pada tahun 1938

Setelah calon sultan ditetapkan, para menteri *siolimbona* dan Syarat Kerajaan lainnya mulai disibukkan dengan berbagai persiapan yang harus dirampungkan sebelum pelantikan dapat dilaksanakan. Pakaian sultan dan permaisurinya mulai dikerjakan, dan alat kelengkapan kemuliaan sultan atau '*parintana baaluwu oPeropa*' harus juga mulai diperbaharui. Pelaksanaan semua pekerjaan ini memakan waktu, sehingga seusai difirasatkan/di-*afalia*-kan tidak langsung pelantikan sultan dapat diselenggarakan. Dalam kasus La Ode Falihi, pengumuman dirinya sebagai calon sultan terpilih dilakukan pada Jumat, 9 Maret 1938,[98] sedangkan pelantikan/

[98] Berg 1938, hlm. 473.

pengangkatan sumpahnya dilakukan pada Jumat, 8 Juli 1938.[99]

Setelah semua persiapan rampung dikerjakan, maka ditetapkan hari pengumuman calon terpilih yang dalam adat lazim disebut dengan istilah hari '*sokaiana pau*'. Hari '*sokaiana pau*' ini kembali ditentukan dengan petunjuk buku *Ja Afara Shadiqi*.

Upacara Sokaiana Pau

Pada hari pengumuman calon terpilih berkumpulkan semua anggora Syarat Kerajaan dan rakyat di *baruga* di depan Masjid Agung Keraton. Tempat duduk anggota Syarat Kerajaan tergantung dari tinggi rendahnya jabatan masing-masing dalam Syarat Kerajaan.

Setelah semua anggota Syarat Kerajaan dan tamu undangan, seperti raja-raja dari wilayah negeri bawahan (Kalingsusu, Muna, Tiworo, Kaledupa, dll.) berkumpul, salah seorang dari *bonto ogena* menyampaikan kepada *sapati* bahwa semua anggota *Syarat Kerajaan* sudah hadir dan upacara dapat segera dimulai. Seusai menyampaikan hal ini, *bonto ogena* ini kemudian memanggil *Bonto Baluwu* dan *Bonto Peropa* untuk datang menghadap kepadanya. Setelah kedua *bonto* utama dari Baluwu dan Peropa ini berada di hadapannya dan duduk di dekatnya, kembali *bonto ogena* memanggil kedua *kapita lao*, yakni *kapita lao i sukanaeo* dan *kapita lao i matanaeo* untuk datang menghadap kepadanya. Setelah kedua laksamana laut kerajaan ini datang dan mengambil tempat duduk dekat *Bonto Baluwu* dan *Bonto Peropa*, maka *bonto ogena* lalu meminta kedua *bonto* utama dari Baluwu dan Peropa untuk "melahirkan" rahasia yang "dikandungnya" kepada kedua *kapita lao* itu. Dengan suara berbisik, *bonto* Balawu dan *Bonto Peropa* menyampaikan rahasia yang dikandungnya ke telinga kedua *kapita lao*.

Selang beberapa saat setelah rahasia yang "dikandung" disampaikan, dan *Bonto Baluwu* dan *Bonto Peropa* kembali ke tempat duduknya, maka *kapita lao i matanaeo* dengan muka menghadap ke timur dan *kapita lao i sukanaeo* ke arah barat secara bersama-sama menyerukan dengan suara lantang kalimat:

[99] *Ibid,* hlm. 489.

tarango tarango tarango
imondoakana isaanguakana baaluwu oPeropa
daa ngiapo mini Sapati La Falihi tao Laki Wolio
inunca asambali pata pata walea pata pata singkua
bara daangia mokowala walana moko singku singkuna
totono incana mai iwei kupale palea
kulae lae keya hancu siy

Artinya:

dengar, dengar dengar
yang ditetapkan, yang dimufakati Baluwu dan Peropa
sementara ini *sapati* La Ode Falihi sebagai Sultan Wolio
di dalam dan di luar pada keempat penjuru dan keempat ujung
barangsiapa ada yang tidak setuju dalam hatinya merasa tidak senang
datanglah kemari supaya kupotong-potong
kucincing-cincang dengan pedang ini

Mendengar seruan lantang ini, semua yang hadir serentak menyambutnya dengan teriakan "*haa, haa, iaaya*" tanda setuju dengan keputusan yang diambil Syarat Kerajaan.

Gambar 2: Pejabat *Kapita Lao* (foto dari KITLV).
Pejabat *kapita lao i sukanaeo* La Ode Sidi dan *kapita lao i matanaeo* La Ode Abidi seusai mengumunkan calon sultan ke-38 yang terpilih, La Ode Muhammad Falihi, pada tahun 1938.

Saat pengumuman ini, calon yang terpilih tidak boleh hadir di *baruga*. Sebagai contoh kasus dapat dikemukakan di sini bahwa pada saat pengumuman Sultan ke-38, calon yang terpilih adalah La Ode Muhammad Falihi yang sebelumnya menjabat sebagai *sapati*, maka secara adat ia diminta *bonto ogena* untuk meninggalkan *baruga* dan tetap tinggal di rumah sampai Syarat Kerajaan selesai menuntaskan pengumumannya. Calon sultan ini pergi meninggalkan *baruga* dengan dikawal dan dijaga oleh dua *bonto* yang ditunjuk oleh *Bonto Baluwu* dan *Bonto Peropa*. Dalam kasus pengangkatan Muhammad Falihi saat itu, jabatan tertinggi kesultanan tidak lagi berada di tangan *sapati* melainkan jatuh untuk sementara waktu ke tangan *kenipulu*. Selama upacara itu berlangsung, *kenipulu* dianggap sebagai pejabat kesultanan yang tertinggi. Perlu disampaikan juga di sini bahwa secara adat jabatan *sapati* dan *kenipulu* yang kosong ini sudah harus diisi sebelum upacara pelantikan dan pengambilan sumpah sultan dapat dilakukan. Secara adat jabatan dalam kesultanan biasanya diisi oleh orang yang berada dari jabatan di bawahnya. Artinya, orang yang tadinya menjabat sebagai *sapati* biasanya menjadi sultan, dan jabatan *sapati* yang kosong itu kemudian diisi oleh orang yang tadinya menjabat sebagai *kenipulu*. Meskipun begitu, harus diingat bahwa ketentuan ini tidak bersifat mutlak karena dalam beberapa kasus tidak berjalan sesuai dengan mekanisme serupa itu.

Sepeninggalnya calon terpilih, *bonto ogena* kembali memberitahukan pejabat tertinggi kesultanan (*kenipulu* pada saat pengumuman Sultan ke-38), untuk mengutus apa yang di dalam adat dinamakan '*kapajaga*', yang artinya 'pemberi peringatan'. *Kapajaga* ini terdiri dari delapan orang pejabat kerajaan, yakni empat orang *bonto* (menteri) dan empat orang *bobato* (raja kerajaan kecil di bawah kesultanan). Atas perintah dari *bonto ogena*, keempat *bonto* itu dipilih oleh *Bonto Baluwu* dan *Bonto Peropa*, sedangkan keempat *bobato* dipilih oleh *kapita lao*. Setelah dipilih, *kapajaga* ini datang menghadap *bonto ogena* untuk menerima mandatnya dan kemudian berangkat pergi ke rumah calon terpilih di tempat kediamannya. Sesampainya di tempat tujuan, pimpinan *kapajaga* ini menyampaikan kepada calon terpilih bahwa *Sarana Wolio*/Syarat Kerajaan akan

mendatangi calon, karena itu yang bersangkutan diharapkan tidak pergi ke mana-mana. Dalam menjalankan tugas ini, para anggota *kapajaga* mendapat pembayaran adat sebesar 10 boka[100] dari anggaran kas kerajaan. Setelah jelang beberapa saat sekembalinya *kapajaga*, *bonto ogena* kembali mengutus apa yang dalam adat disebut '*kapaumba*' yang artinya "pemberitahuan'. Penentuan anggota '*kapaumba*' terdiri dari delapan *bonto* dan delapan *bobato,* dan tata cara pemilihannya sama dengan pemilihan anggota *'kapajaga*'. Dalam kelompok '*kapaumba*' ini yang bertindak sebagai juru bicara adalah *bonto* Gama (menteri dari pemukiman Gama). Kata-kata yang disampaikannya kepada calon terpilih adalah bahwa tanggung jawab *sara sapulu ruaanguna* (syarat yang ke-12) serta kesultanan sementara berada dalam tangan calon terpilih, di dalam dan di luar, pada segenap penjuru kerajaan. Di saat inilah untuk pertama kali perkataan adat '*opu*' (terjemahan: tuan/*lord*) diucapkan kepada calon terpilih. Selesai penyampaikan pemberitahuan ini, *kapaumba* mendapatkan pembayaran adat sebesar 40 boka dari anggaran kas kerajaan, yang semuanya dibagi di antara anggotanya. Sekembalinya *kapaumba* ke *baruga*, *bonto ogena* kembali meminta semua anggota Syarat Kerajaan untuk meninggalkan *baruga* menuju tempat kediaman sultan untuk memberikan selamat dan berjabat tangan. Tata tertib meninggalkan *baruga* dimulai dari jabatan yang paling rendah sampai yang paling tinggi satu per satu berdiri dan berjalan membentuk barisan memanjang. *Kenipulu*, *bonto ogena*, *Bonto siolimbona*, *kapita lao* dan *boboto* merupakan kelompok yang berada pada urutan paling belakang. Setibanya di *galampa*[101] istana, anggota Syarat Kerajaan memberikan selamat dan berjabat tangan dengan calon terpilih. Tata cara berjabat tangan dimulai dengan jabatan tertinggi saat itu, yakni dimulai oleh *kenipulu*, *bonto ogena*, *bonto siolimbona*, dan seterusnya ke bawah. Selesai berjabat tangan ini usailah sudah upacara *Sokaiana Pau*.

[100] *Boka* adalah mata uang berasal dari Kesultanan Wolio yang diambil-alih dari sistem mata uang perak di dalam masyarakat Arab. Pada masa kini tinggi rendahnya nilai boka ditentukan berdasarkan hukum adat, dan pada saat penelitian dilakukan penulis 2007 nilai satu boka adalah sekitar Rp. 15.000.

[101] *Galampa* adalah bagian dari istana dimana biasanya digunakan sebagai ruangan pertemuan. Tiga jabatan tertinggi dalam kesultanan, yakni sultan, *sapati*, dan *kenipulu*, memiliki ruangan pertemuan di rumah mereka masing-masing. Pada saat seorang calon terpilih jadi sultan, secara otomatis rumahnya kemudian dianggap sebagai istana.

Upacara Pemandian Calon Sultan dan Permaisuri

Sebelum upacara pelantikan dan pengambilan sumpah dilakukan, calon sultan dan permaisurinya harus terlebih dahulu dimandikan secara adat yang airnya didatangkan dari berbagai sumber mata air dari seluruh penjuru kesultanan. Persisnya sehari sebelum pelantikan dimulai didatangkan air dalam bambu dari berbagai "negeri" di dalam wilayah kesultanan. Bambu berisi air itu secara adat ditutup dengan kain putih. "Negeri-negeri" yang berkewajiban secara adat mendatangkan air bagi keperluan mandi calon sultan dan permaisurinya adalah Bone-Bone, Kaobula, Nganganaumala, Kadolo Moko, Lowu-Lowu, Tobe-Tobe, Baluwu, Kangaya, dan Wakarumba. Air tersebut diambil dari delapan mata air yang terkenal secara adat dengan nama Topa Ogena, Topa Kidina, Batu Poaro, Kanakea, Uwe Balobu, Moko, Waramusio, dan Kasilae. Dari setiap mata air itu didatangkan dua buah bambu, sehingga semuanya menjadi enambelas bambu berisi air. Dari dua bambu air itu dibagi masing-masing satu bambu untuk calon sultan dan satunya lagi untuk permaisuri. Selain enambelas bambu air itu, ada lagi air yang diambil dari pemukiman Dete, dan air dari pemukiman Dete ini disimpan bukan dalam bambu melainkan dalam guci. Pengambilan air dari mata air ini harus mengikuti tata cara adat yang ketat. Pengambilan air harus dilakukan oleh dua orang anak di bawah umur pada tengah malam menjelang hari pelantikan sultan. Satu anak harus mengambil air bagian bawah dari mata air, sedangkan satu anak yang lain harus mengambil air bagian atas. Kedua anak ini dibantu oleh laki-laki dewasa yang cukup kuat untuk memikul air yang diambil. Semua air yang diambil ini kemudian diantar ke rumah *Bonto Peropa.* Saat pengantaran air itu, di rumah *Bonto Peropa* sudah ada tiga *bonto* lainnya dari *patalimbona,*[102] yakni *Bonto Baluwu*, *bonto* Gundu-Gundu, dan *bonto* Barangkatopa. Setelah diterima, *Bonto Peropa* meminta petugas (*pengalasa*) pengambilan

[102] *Patalimbona* adalah empat pemukiman, yakni Peropa, Baluwu, Gundu-Gundu, dan Barangkatopa, yang dalam adat dianggap merupakan pemukiman induk (*moTher villages*) yang kemudian berkembang menjadi *siolimbona* (9 pemukiman ditambah 5 lainnya seperti Gama, Siompu, Wandailolo, Rakia, Melai). Dalam adat kesembilan pemukiman utama inilah yang dianggap cikal bakal dari Monarki Wolio.

air untuk menutup bambu dan guci air dengan kain putih. Dengan ditutup kain putih, bambu air itu kemudian diletakkan pada Batu Wolio di Bukit Lelemangura, yakni batu tempat dimana Ratu Monarki Wolio yang pertama (Wa Kaka) ditemukan. Di Batu Wolio ini sudah terlebih dahulu dibangun tenda beratapkan kain kelambu yang dikelilingi dengan kain yang berwarna-warni. Pada pengantaran bambu air ke Batu Wolio diikuti juga oleh *bonto patalimbona.* Saat itu di tenda tersebut dimainkan bunyi-bunyian dari dua gendang, dua gong, satu tambur, dan dua *kanci-kanci.*[103] Setelah beberapa lama *bonto patalimbona* duduk dengan asyiknya sambil mendengarkan musik tersebut, mereka kemudian kembali ke rumah *Bonto Peropa* secara bersama-sama. Sementara itu musik masih terus dimainkan hingga pagi hari.

Sekembalinya di rumah *Bonto Peropa*, kesemua *bonto patalimbona* mengerjakan dan menyelesaikan alat kelengkapan pelantikan. Saat itulah dikerjakan pembuatan bedak yang diramu dari berbagai jenis ramuan. Ramuan-ramuan ini berasal dari mereka-mereka yang merupakan keturunan komunitas yang mendapatkan hak istimewa dari kerajaan. Mereka disebut dengan istilah '*pande ala burana pau*' yang artinya ahli pembuat bedak untuk sultan. Bedak ini dikerjakan disimpan pada dua tempat yang berbeda, satu untuk calon sultan dan satu lainnya untuk permaisuri. Bahan utama bedak, selain ramuan lainnya, adalah beras yang tumbuh dan didatangkan dari Negeri Kalende, Lawele, Watumotobe, dan Lambosango. Secara adat para '*pande ala burana pau*' atas karya mereka itu mendapatkan pembayaran adat sebesar 10 boka dari anggaran kas kerajaan.

Pada Jumat pagi, 8 Juli 1938, sebelum upacara pemutaran payung di atas kepala calon sultan La Ode Muhammad Falihi dilakukan, yang dalam adat disebut '*bulilingiana pau*', para *bonto patalimbona* berangkat menuju Batu Wolio dengan dikawal anggota kompi militer kesultanan yang terkenal dengan nama *kompanyia militer*. Sebelum berangkat dari rumah *Bonto Peropa*, anggota

[103] kanci-kanci adalah lempengan bundar dibuat dari kuningan yang biasanya dipegang di kedua tangan dan saling dibenturkan pada saat dimainkan. Dalam bahasa Indonesia, instrumen ini disebut simbal Cina.

kompanyia ini melakukan tari galangi (tari perang). Tari perang ini kembali diperagakan anggota kompi militer ini setibanya di Batu Wolio. Keberangkatan menuju Batu Wolio ini dimaksudkan untuk mengambil kembali air yang sebelumnya diletakkan di sana untuk dibawa kembali ke rumah *Bonto Peropa*. Dari rumah *Bonto Peropa*, kembali *bonto patalimbona* disertai rombongannya berangkat menuju istana. Alat-alat kelengkapan mandi dibawa oleh delapan anak laki-laki dan delapan anak perempuan yang berasal dari putra dan putri para *bonto* atau menteri-menteri kerajaan. Keenambelas anak-anak itu tidak boleh yang sudah yatim-piatu, melainkan yang masih beribu dan berbapak. Iring-iringan alat kelengkapan mandi ini juga dikawal dengan tarian perang yang dilakukan, baik sebelum berangkat dari rumah *Bonto Peropa* maupun setibanya di muka istana.

Di dalam istana, para rombongan ini berkumpul di ruangan dimana upacara pemandian akan dilangsungkan. Berkumpul pada waktu itu para *bonto patalimbona,* para *bonto i nunca*[104] (terutama yang harus hadir adalah dua ketuanya yang disebut *bontona gampikaro*), serta dua orang bilal (pembaca azan) dari Masjid Agung Keraton. Dua bilal saat itu wajib harus berasal dari keturunan Mojina Waberongalu.[105] Hadir berkumpul juga di ruangan itu para anak laki-laki maupun anak perempuan yang mengantarkan alat kelengkapan mandi. Para *bonto* dari *patalimbona* beserta para lelaki lainnya berada di ruangan pemandian sultan, sedangkan para istri *bonto patalimbona* beserta perempuan lainnya berada di ruangan pemandian permaisuri. Masing-masing *bonto palalimbona* dibantu saat itu oleh *manggedai* atau pengawal/pembantu yang berasal dari kelompok masyarakat rendahan.

Usai segala perlengkapan disiapkan, maka calon terpilih dibawa masuk ke dalam ruangan pemandian. Ia didudukkan di atas kursi dan didampingi oleh *bonto* Waberongalu dan *bonto* Kalau.[106]

[104] *Bonto i nunca* adalah menteri dalam kerajaan yang bertugas mengurusi urusan tata cara adat dalam istana kerajaan. *Bonto i nunca* ini dikepalai oleh dua orang *bontona gampikaro* yang bertugas sebagai ajudan sultan dan *master of ceremony* dari upacara-upacara yang ada dalam kesultanan.

[105] *Mojina* adalah anggota dalam Sarana Agama yang ada dalam kesultanan yang bertugas mengumandangkan azan pada setiap memasuki waktu sholat. *Mojina* Waberongalu adalah modin yang berasal dari pemukiman Waberongalu.

[106] *Bonto* Waberongalu adalah menteri kerajaan yang berasal dari pemukiman Waberongalu dan

Calon terpilih ini duduk dengan muka menghadap ke timur dan di belakangnya duduk kedua *bonto gampikaro* beserta *bonto i nunca* lainnya. Pada sebelah kiri calon terpilih berdiri *bonto* Barangkatopa dan sebelah kanannya *bonto* Gundu-Gundu, sedangkan di depannya berdiri *Bonto Peropa* pada bagian kanannya dan *Bonto Baluwu* pada bagian kirinya. Setelah semuanya siap, maka *Bonto Peropa* mulai melaksanakan tugasnya dengan mengambil bedak yang disebut *'bura i katanda'* dan disusul oleh para *bonto patalimbona* lainnya yang mengambil bedak yang disebut '*bura i pobura*'. Para *bonto patalimbona* ini membedaki calon terpilih dari bagian leher hingga kaki. Selesai membedaki, *Bonto Peropa* menyiramkan air yang dibawa pada bagian kanan tubuh calon terpilih, sedangkan *Bonto Baluwu* pada bagian kiri. Air yang digunakan disiram mula-mula yang berasal dari pemukiman Dete, baru menyusul air dari tempat yang lainnya. Terakhir digunakan air dari Negeri Tobe-Tobe yang disebut dengan istilah '*kawului*' yang artinya 'pembersih'. Penyiraman air '*kawului*' dilakukan oleh *bonto* Barangkatopa dan *bonto* Gundu-Gundu. Seusai memandikan, *Bonto Peropa* dan *bonto* Gundu-Gundu dengan memegang bunga pinang di tangan kanan dengan muka menghadap ke timur duduk bersila di depan kanan calon terpilih, sedangkan *Bonto Baluwu* dan *bonto* Barangkatopa duduk bersila di depan kiri calon sultan dengan memegang bunga kelapa di tangan kanan dan muka menghadap ke barat. Bunga pinang pada tangan *Bonto Peropa* dan *bonto* Gundu-Gundu dikembangkan dari atas ke bawah tubuh calon sultan, sedangkan bunga kelapa dikembangkan *Bonto Baluwu* dan *bonto* Barangkatopa dari bawah ke atas tubuh calon terpilih. Seusai melakukan hal tersebut, semua *bonto patalimbona* ini kemudian membantu memasangkan pakaian calon sultan terpilih. Pertama dikenakan sarung, dililitkan ikat pinggang, dan kemudian menyusul dipasangkan keris, jas serta daster dan terakhir tutup kepala. Setelah memasangkan pakaian, calon terpilih dihantarkan ke tempat duduk yang sudah disediakan di atas tikar yang disebut '*kiwalu bawea*'.[107] Setelah calon sultan duduk beberapa

bonto Kalau adalah menteri kerajaan yang berasal dari pemukiman Kalau.

[107] Bahasa Wolio untuk menyebut tikar rotan.

saat, kemudian semua rombongan yang hadir memohon diri untuk pulang ke rumah masing-masing. Permohonan izin di mulai dari pejabat bawahan terus ke atas yang diterima calon sultan dengan anggukan kepalanya. Dengan itu berakhirlah pula keseluruhan upacara pemandian "calon mahkota" (baca: calon sultan).

Upacara '*Bulilingiana Pau*'

Seusai memandikan calon sultan dan beberapa saat sebelum waktu sembahyang Jumat tiba, para *bonto patalimbona* kembali berkumpul di rumah *Bonto Peropa*. Selain itu berkumpul juga di sana anggota Syarat Kerajaan lainnya serta rakyat umum. Setelah semuanya hadir, maka dimulainya upacara pengantaran alat kemuliaan sultan ke *baruga*. Iring-iringan pengantaran alat kemuliaan sultan ini dikawal sendiri oleh *bonto patalimbona* dengan disertai oleh sebelas *bonto i nunca*, sebelas *tamburu* (pemukul tambur), sebelas pembawa bendera, empatpuluh empat orang *saraginti*, empat orang *watina gampikaro,*[108] empat orang *gampikaro*, delapan orang *belobaruga,*[109] dan delapan orang pemegang pedang. Iring-iringan ini disebut dalam adat dengan istilah '*kalawanti*' yang artinya 'penjemput'.

Yang tampak paling menonjol dengan pakaian kebesarannya dalam iring-iringan penjemput ini adalah *Bonto Peropa* dan *Bonto Baluwu.* Kedua *bonto* ini berpakaian khusus yang berbeda dengan pakaian rekan-rekannya yang lain dalam *siolimbona*. Mereka berdua mengenakan baju serba putih dan jubah di atasnya serta sarung dan selendang merah yang dililit pada dagu mereka dan kepala mereka di tutup dengan destar warna merah, sehingga nampak jelas warna merah menutup kepala dan dagu mereka. Selendang merah yang dililitkan di dagu ini disebut '*katambina ade*',[110] dan warna merah dari selendang itu mengandung arti bahwa kedua *bonto* yang mengenakan selendang itu bersedia mempertaruhkan nyawanya

[108] *Watina gampikaro* adalah petugas kerajaan di bawah *bontona gampikaro*. Mereka bertugas sebagai kepala pelayanan segala urusan di dalam istana.

[109] *Belobaruga* adalah anak-anak pejabat kerajaan yang bertugas melayani keperluan sultan.

[110] *Katambina ade* berasal dari kata *katambi* yang berarti selendang/ambin dan *ade* yang berarti dagu, dan akhiran *na* berarti seperti akhiran 'nya" dalam bahasa Indonesia. Jadi kata *Katambina ade* bisa diartikan 'selendangnya dagu'.

apabila "isi kandungan" yang mereka berdua lahirkan mendapat serangan dari pihak manapun.

Gambar 3: *Bonto Peropa* dan Sultan Muhammad Falihi (foto dari KITLV)
La Ode Muhammad Falihi sebagai calon sultan terpilih dikawal *Bonto Peropa* menuju Masjid Agung Keraton sebelum upacara pelantikan sultan dimulai pada 8 Juli 1938. Perhatikan selandang di dagu *Bonto Peropa* yang sebetulnya berwarna merah, dan dinamai '*katambina ade*' sebagai simbol 'berani mati' demi menjaga sultan

Oleh karena fungsi kedua *bonto* ini terhadap sultan serupa itu, maka *Bonto Baluwu* dan *Bonto Peropa* dalam pertaliannya dengan sultan disebut sebagai '*manggedaina laki wolio*'. Menurut etimologi rakyat, istilah ini berasal dari kata *'dai*' yang berarti 'ikatan mata kail', yang maksudnya adalah 'yang tidak dapat dipisahkan'. Jadi, *Bonto Baluwu* dan *Bonto Peropa* adalah '*manggedaina laki wolio*' yang artinya adalah 'ikatan mata kailnya Raja Wolio', atau persisnya 'sesuatu yang tidak dapat dipisahkan dari Raja Wolio'.

Gambar 4: *Bonto Peropa* dan *Bonto Baluwu* mengawal dan menjaga sultan (foto dari KITLV)
Dengan pedang terhunus *Bonto Peropa* dan *Bonto Baluwu* siap menjaga sultan dari segala ancaman yang mungkin datang dengan mempertaruhkan nyawa mereka.

Selama dalam iring-ringan ini, *bonto patalimbona* mengawal dengan ketat calon sultan terpilih dari istananya menuju Masjid Agung Keraton. Para *bonto* ini memegang sendiri pedangnya selama perjalanan iring-iringan itu yang juga diikuti oleh *kompanyia militer* kerajaan. Persisnya iring-iringan tersebut diketuai oleh *bonto patalimbona* dengan diikuti oleh 19 orang yang terdiri dari 8 orang *bonto*/menteri dan 11 orang *tamburu* serta disertai oleh rakyat dari empat arah mata angin (bahasa wolio*: matana sorumba*), yakni dari Lapandewa, Wabula, Watumotobe, dan Mawasangka, yang masing-masing merepresentasikan empat arah mata angin tersebut. Sesampainya di depan Masjid Agung Keraton, sudah berdiri kedua *kapita lao* yang masing-masing berdiri di sebelah kiri dan kanan pintu masuk masjid disertai para *bobato* yang masing-masing sudah memegang pedang terhunus di tangannya sebagai tanda kesiap-siagaan. Setelah semua iring-iringan sampai ke dalam Masjid Agung

Keraton, yang tibanya tidak terlalu lama dari waktu sholat Jumat, maka sholat Jumat dilaksanakan.

Seusai sholat Jumat, *Bonto Peropa* memerintahkan petugas untuk mengambil payung kemuliaan sultan dari *baruga* yang berada tepat di depan Masjid Agung Keraton. Payung kemuliaan itu kemudian langsung dikembangkan di atas kepala calon sultan. Setelah itu kembali *Bonto Peropa* meminta dua orang anggota *Sarana Agama* yang masih merupakan keturunan langsung Saidi Raba[111] untuk datang menghadap dan berdiri di dekat calon sultan. Salah seorang keturunan Saidi Raba yang tertua kemudian melaksanakan "tugas mulia", yakni menuliskan sesuatu dengan telunjuk kanannya di pundak calon sultan. Sedangkan seorang lagi yang berada di depan mengerjakan sembahyang sunat dua rakaat. Saat penulisan huruf di pundak ini, calon sultan duduk pada sebelah kanan mimbar masjid dan di belakangnya duduk *Bonto Peropa* dan *Bonto Baluwu*, sedangkan *bonto* Gundu-Gundu dan *bonto* Barangkatopa duduk sebelah kiri calon sultan. Setelah selesai menunaikan "tugas mulia"nya kedua keturunan Saidi Raba mendapatkan imbalan masing-masing sebesar 30 boka dari kas kerajaan. Mereka dalam adat dikenal dengan istilah '*pande buri torukuna oputa*' (artinya: ahli huruf pundaknya raja). Apa yang mereka tuliskan di pundak raja tidak ada seorangpun yang tahu dan tetap menjadi rahasia dari keluarga keturunan Saidi Raba itu.

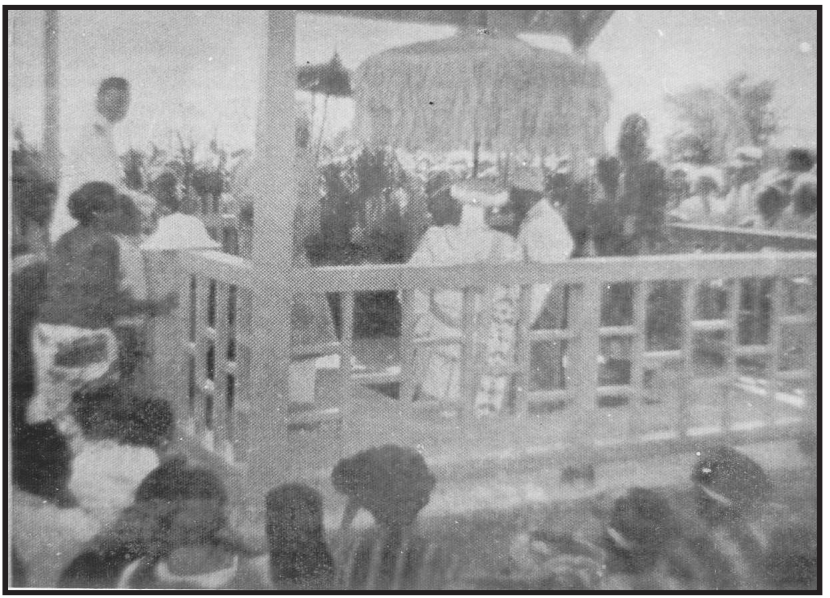
Seusai upacara penulisan di pundak ini, *Bonto Peropa* dan *Bonto Baluwu* meminta calon sultan berdiri dan mereka berdua lalu menghantarkannya lebih mendekati mimbar masjid. Saat itu *Bonto Peropa* berdiri persis di belakang calon sultan, sedangkan di sebelah kiri berdiri *Bonto Baluwu* yang diikuti oleh *bonto* Gundu-Gundu dan *bonto* Barangkatopa. Setelah semuanya rapi berdiri mulailah *Bonto Peropa* memutarkan payung kemuliaan sultan di atas kepala calon sultan. Mula-mula calon sultan berdiri dengan muka menghadap ke barat sambil diputarkan payung kemuliaan sultan sebanyak delapan kali. Sesudah itu calon sultan balik menghadap ke

[111] Saidi Raba adalah ulama besar di dalam kerajaan Wolio yang dianggap berasal dari Jazirah Arab dan masih keturunan dari Nabi Muhammad SAW.

timur dan diputarkan kembali payung kemuliaan sultan sebanyak sembilan kali dengan putaran dari kiri ke kanan. Dengan selesainya pemutaran payung kemuliaan maka selesai pulalah upacara di dalam Masjid Agung Keraton. Calon sultan kemudian berjalan keluar mimbar hingga pintu masjid dengan diiringi oleh *bonto patalimbona* beserta kedua anggota *Sarana Agama* keturunan Saidi Raba. Tiba di pintu masjid, *Bonto Peropa* menyampaikan kepada kedua *kapita lao* bahwa tugas *patalimbona* di dalam masjid sudah selesai dan sejak saat itu tugas menjaga keselamatan sultan hingga sampai di 'Batu Popaua' berada di tangan *kapita lao* beserta para *bobato*.

Segera setelah *Bonto Peropa* menyampaikan perihal itu, kedua *kapita lao* langsung berdiri di belakang calon sultan. Calon sultan kemudian melangkah maju di bawah naungan payung kemuliaan menuju ke 'Batu Popaua', tempat dimana ia akan diambil sumpahnya. Konon di 'Batu Popaua' inilah *Bonto Peropa* dan *Bonto Baluwu* pada zaman dahulu kala menemukan Putri Wa Kaka yang kemudian diangkat menjadi Ratu Buton yang pertama. Dan mereka yang dianggap keturunan ratu ini jugalah yang secara turun-temurun diangkat menjadi raja di atas tanah Negeri Buton.

Calon sultan memasuki 'Batu Popaua' dengan diiringi oleh *Bonto Peropa* dan *Bonto Baluwu* hingga dekat dengan batu dan semuanya kemudian berdiri dengan hikmat di sana. Calon sultan berdiri dengan muka menghadap ke barat, dan di depannya berdiri *Bonto Peropa* disertai payung kemuliaan yang berada di antara mereka berdua. Sedangkan *Bonto Baluwu* berada di sebelah kanan calon sultan.



Gambar 5: Sultan sedang diambil sumpahnya di 'Batu Popaua' (foto dari KITLV)
Sultan diputarkan payung kemuliaan sultan dan dibacakan sumpahnya oleh *Bonto Baluwu dan Bonto Peropa* di 'Batu Popaua' dimana Ratu Wa Kaka dahulu kala ditemukan dan diangkat sumpahnya sebagai ratu pertama dari Monarki Wolio.

Pelaksanaan upacara dilakukan secara hikmat dengan diawali dimasukkannya kaki kanan calon sultan ke dalam lubang yang ada dalam 'Batu Popaua'. Pada saat yang bersamaan diputarkan payung kemuliaan di atas kepala calon sultan dari kiri ke kanan sebanyak sepuluh kali. Kemudian sambil mengalihkan muka ke arah timur, kaki kiri calon sultan dimasukkan ke dalam lubang itu menggantikan kaki kanannya dengan disertai putaran payung kemuliaan di atas kepalanya sebanyak sembilan kali. Saat pergantian kaki ini, *Bonto Baluwu* bertukar posisi tempat tidak lagi di sebelah kiri melainkan di sebelah kanan. Beberapa saat sebelum payung kemuliaan itu diputar untuk kedua kalinya, *Bonto Peropa* mengambil sumpah calon sultan dengan kata-kata sebagai berikut:

> urango laode, urango laode, urango laode;
> oingkoomo imondoakana, isaa saanguakana manga amamu, manga opuamu *bonto*na wolio bari baria;
> tee manga kamu manga ndimu pangka bari baria;
> tee manga opuamu baaluwu oPeropa;

daangiapo mini oingkoo mokantuu ntuua keya, mokambena mbenaa keya, mokawara waraa keya isyarana wolio otana siy laode;
inunca isambali;
tee batu batuna;
tee kau kauna;
boli poma taa keya ruambali;
boli poande andeyaa keya;
boli pebulaa keya otana siy laode;
boli ualaa keya kanciana bia itangamu;
boli ualaa keya kanciana sala itangamu;
boli ualaa keya kancia kampurui ibaamu;
susu bagamu laode;
utuntu ulagi utuwu manuwu-nuwu itana siy;
udadi malumba-lumba;
boli amapiy piy baamu;
boli amagari Baluwu;
oanamu, oanamu, oanamu tee anana Baluwu oPeropa;
opuamu, opuamu;
opuamu teopuana baaluwu oPeropa;
oingkoo teiyaku

Artinya:

dengar laode, dengar laode, dengar laode;
engkaulah yang dimufakati semua menteri kerajaan beserta seluruh orang-orang besar kerajaan dan para bobato serta Baluwu dan Peropa;
engkaulah yang mempertanggungjawabkan maju mundurnya kerajaan ini kepada syarat kerajaan;
dan kepada rakyat di dalam maupun di luar;
semoga engkau tidak sakit-sakitan dan tetap sehat wal afiat;
anakmu, anakmu, anakmu dengan anaknya Baluwu dan Peropa;
cucumu, cucumu dengan cucunya Baluwu dan Peropa;
engkau dengan saya

Seusai pengambilan sumpah dan pemutaran payung kemuliaan tersebut, maka secara hukum adat resmilah calon itu menjadi sultan di Tanah Buton. Dari 'Batu Popaua' itu keluarlah sultan dengan diiringi *bonto patalimbona*, dengan terlebih dahulu disampaikan oleh *Bonto Peropa* kepada kedua *kapita lao* untuk segera memerintahkan kepada semua rakyat yang hadir agar menyembah sultan yang baru saja selesai dilantik itu. Dari 'Batu Popaua' iring-iringan menuju ke *baruga* dimana akan dilangsungkan upacara jabat tangan antara anggota Syarat Kerajaan dan rakyat dengan sultan yang baru. Kesempatan itu sekaligus merupakan ajang perkenalan pertama sultan dengan rakyatnya dalam kapasitasnya sebagai sultan.

Setibanya di dalam ruangan *baruga*, *Bonto Peropa* dan *Bonto Baluwu* secara hati-hati mendudukkan sultan di atas singasananya sambil berhitung di dalam hati: "i*se* (satu), *jua* (dua), *talu* (tiga), *apa* (empat), *lima* (lima), *ana* (enam), *pitu* (tujuh), *walu* (delapan), *sio* (sembilan), *sapuluaka ingkoo loade* (sepuluh engkau laode)". Pada hitungan sepuluh, kata-kata *sapuluaka ingkoo laode* diucapkan *Bonto Peropa* dengan keras. Setelah sultan duduk, baru semua hadirin diizinkan duduk. Sesudah semua hadirin duduk, *Bonto Peropa* mengulang pertanyaan kepada *sapati* lalu kepada *kenipulu* apakah semuanya sudah hadir. Ia (baca: *Bonto Peropa*) kemudian berkata bahwa upacara pelantikan sudah selesai dan kesempatan untuk memberikan ucapan selamat kepada sultan sudah bisa dimulai. Dengan demikianlah maka hadirin dengan tertib satu persatu mulai dari *sapati*, *kenipulu*, kedua *bonto ogena*, dan seterusnya ke pejabat kerajaan yang lebih rendah datang menyembah, kemudian berjabat tangan lalu menyembah lagi sambil masing-masing kembali ke tempat duduk semula. Perlu dijelaskan di sini bahwa pada kesempatan jabat tangan dan pemberian sembah itu, *Bonto Peropa* dan *Bonto Baluwu* duduk di sebelah kiri depan sultan, dan di belakang mereka berdua duduk *bonto* Gundu-Gundu dan *bonto* Barangkatopa. Selesai acara jabat tangan, kembali *Bonto Peropa* menyampaikan bahwa upacara jabat tangan sudah selesai dan hadirin diminta mengundurkan diri dengan didahului sembah kepada sultan. Dengan sebelumnya melapor kepada *bonto gampikaro*, hadirin dari jabatan yang paling rendah sampai ke yang tertinggi pergi meninggalkan *baruga* dan kembali ke rumah masing-masing. Sementara itu, sultan juga kembali ke istananya dengan pengawalan *bonto patalimbona* dan *kompanyia militer* di bawah naungan payung kemuliaan kesultanan. Dan demikian berakhirlah upacara pelantikan dan pengambilan sumpah sultan.

Analisis

Setiap upacara, termasuk upacara pelantikan Sultan Buton, biasanya sarat dengan berbagai simbol dan pencitraan dimana berbagai aktivitas dalam upacara itu bertumpu dan berpusat. Upacara pelantikan Sultan Buton penulis gambarkan selengkap dan

serinci mungkin dengan alasan karena tidak banyak lagi orang awam pada masa kini yang mengetahui bagaimana tata cara upacara itu dilakukan. Selain itu, melalui deskripsi serinci itu penulis bermaksud juga mendeskripsikan struktur pemaknaan dan pencitraan yang dicoba dikonstruksikan oleh para pelaku dalam upacara tersebut; sekaligus memahami bagaimana kesemua proses penciptaan itu diartikulasikan dan disampaikan kepada hadirin.

Glorifikasi Diri Sultan Melalui Hal-hal yang Bersifat Spiritual

Berbagai hal mistis dan spiritual yang nampak dalam upacara di atas bukan merupakan kebetulan, melainkan sesuatu yang memang dirancang sedemikian rupa untuk mencapai tujuan-tujuan tertentu. Untuk menyebutkan beberapa contoh dari uraian di atas, kita dapat mengemukakan pertama bahwa sultan yang dicalonkan harus terlebih dahulu lulus proses penyaringan yang disebut dengan *afalia* (difirasatkan kebaikan atau keburukannya) melalui petunjuk-petunjuk yang didapat melalui penggunaan kitab suci Al Qur'an. Asosiasi dan pencitraan yang ingin ditegaskan adalah bahwa orang yang bersangkutan bisa terpilih sebagai calon sultan dikarenakan mendapatkan dukungan dari satu kekuatan yang gaib, yakni Allah SWT.

Kedua adalah saat upacara pemutaran payung kemuliaan di atas kepala calon sultan terpilih di dalam Masjid Agung Keraton. Dalam upacara ini calon sultan itu harus terlebih dahulu "diberkati" dengan cara dituliskan huruf suci yang dilaksanakan oleh anggota *sarana* agama yang masih keturunan Saidi Raba. Imam Masjid Agung Keraton sekarang (2007 saat penulis melakukan penelitian) adalah La Ode Muhammad Ikhwan yang masih keturunan dari Saidi Raba.

Harus disampaikan di sini bahwa adalah anggota *sarana* agama keturunan Saidi Raba yang biasanya melakukan aktivitas yang hampir serupa setiap kali ada sembahyang Jumat di Masjid Agung Keraton sampai sekarang. Secara lebih rinci ia menuliskan huruf suci yang pernah dituliskan pada pundak sultan pada lantai di depan mimbar masjid, sebelum khotbah pada saat upacara sembahyang Jumat dimulai. Di dalam tradisi masyarakat Buton, di bawah mimbar masjid itu dipercayai ada sebuah lubang yang sekarang ini

sudah ditutup. Konon ada beberapa orang yang pernah menengok lubang itu sekaligus bisa melihat ka'bah di Mekah. Bahkan mereka mempercayai ada beberapa orang Buton yang bisa melihat keadaan di alam akhirat melalui lubang tersebut. Aktivitas keturunan Saidi Raba menorehkan huruf suci di atas lubang itu bukan sesuatu yang tanpa makna, melainkan memantapkan keterkaitan yang mereka klaim mereka miliki dengan kekuatan gaib dari alam akhirat. Dan dengan menorehkan kembali huruf suci yang sama di pundak calon sultan, ia menegaskan kembali bahwa calon sultan itu juga menjalin kontak dan mempunyai pertalian dengan kekuatan gaib tersebut.

Perspektif semiotik dari Charles S. Peirce berkenaan dengan pemaknaan sangat relevan dalam diskusi kita saat ini. Menurut Peirce ada tiga cara bagaimana sesuatu objek bisa memperoleh pemaknaannya.[112] Cara pertama adalah melalui apa yang disebutkannya dengan istilah *index*, yang mendasarkan pemaknaannya melalui kontak langsung yang pernah terwujud. Sebagai contoh dari negara Barat, dapat dikemukakan bahwa satu lukisan Virgin Mary dianggap suci karena objek itu dalam sejarahnya pernah mengalami kontak langsung dengan satu kekuatan roh tertentu atau satu tokoh suci tertentu. '*Our Lady of Czestochowa*' (lukisan Virgin Mary dalam perwujudannya sebagai Madona) adalah *icon* nasional Polandia, dan senantiasa mendapatkan kunjungan banyak penziarah setiap tahunnya. Lukisan ini dianggap '*The True Icon*' (*Vera Icon*) dari Mary, karena ia dianggap dibuat oleh seorang tokoh suci yang bernama *Saint Luke*. Jadi, lukisan itu memperoleh pemaknaannya sebagai sesuatu yang suci bukan kerena representasi yang ditampilkannya (yakni Virgin Mary), melainkan karena dibuat oleh Saint Luke yang merupakan seorang santo yang suci. Dari logika sakralitas seperti ini, tidak heran apabila timbul praktik dalam masyarakat Katholik di Barat untuk dengan sengaja menyentuhkan patung-patung atau lukisan-lukisan lain pada lukisan di Czestochoswa ini; dan dari kontak itu diyakini orang akan diperoleh satu kekuatan khusus tertentu. Tiruan dari *The True Icon* dianggap sama efektifnya dengan

[112] Peirce 1958, hlm. 156-173

yang aslinya dalam melakukan keajaiban-keajaiban, misalnya untuk menyembuhkan orang sakit. Dalam abad ke-6 di Eropa membawa lukisan-lukisan serupa itu ke medan perang dalam rangka menjamin kemenangan bukan pula merupakan satu gejala yang tidak lazim.[113]

Cara kedua adalah melalui '*pointing*' atau *icon* yang berdasarkan pada kemiripan. Misalnya, sesuatu citra bentukan alam di dalam gua tertentu dianggap suci karena memiliki kemiripan dengan wajah Jesus Kristus. Dan cara ketiga adalah sebagai simbol yang berdasarkan atas pertalian kultural-historis khusus tertentu. Cara pertama dan kedua pada hakikatnya juga selalu berhubungan dengan cara ketiga karena tidak ada satu pun bentuk kehidupan manusia yang lepas dari pertalian historis dan budayanya. Jadi, kesemua cara ini harus dilihat semata-mata sebagai tiga cara menganalisis satu gejala dengan penekanan-penekanan pada aspek yang berbeda-beda.

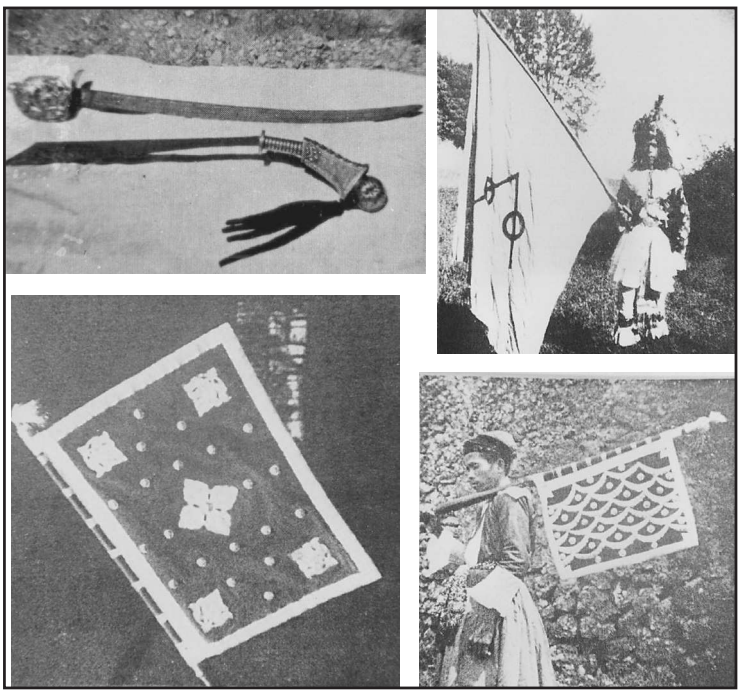
Kembali kepada pokoh pembahasan kita tentang upacara pelantikan calon Sultan Buton dapat dikatakan di sini bahwa calon Sultan Buton itu memperoleh aspek gaibnya justru karena ia pernah melakukan kontak dengan kekuatan gaib itu sendiri. Dalam konteks ini tidak heran bahwa dalam ideologi kesultanan, sultan juga ditamzilkan sebagai alam barzah yang menjadi penghubung antara alam akhirat dengan alam dunia. Contoh lain dari aspek gaib yang dicoba ditegaskan dengan melakukan kontak terhadap yang gaib itu adalah upacara meletakkan kaki calon Sultan di dalam lubang 'Batu Popaua'. Konon dari buluh gading yang tumbuh di bukit Lelemangura Ratu Wolio yang pertama (si anak ajaib Wa Kaka) muncul, dan lalu meletakkan kakinya di 'Batu Popaua' ini, ketika Sangariana (salah seorang penduduk dari pemukiman Baluwu dan Peropa) mencoba memotong buluh gading itu. Saat ia memotong buluh gading itu, Wa Kaka menjerit karena yang ditebas oleh Sangariana sebenarnya adalah kakinya Wa Kaka.

Meletakkan kembali kaki calon sultan di 'Batu Popaua' ini membangkitkan kembali ingatan orang akan adanya satu pertalian antara calon sultan dengan si ratu ajaib Wa Kaka. Semua raja dalam

[113] Untuk uraian mengenai tata kerja sakralitas objek seperti itu lihat Bowen, 2002, hlm. 136-163.

kesultanan ini memang diyakini merupakan keturunan dari Wa Kaka dengan suaminya Sibatara yang berasal dari Majapahit.

Aura kegaiban kesultanan ini semakin diperkuat dengan adanya alat-alat kelengkapan kemuliaan sultan, seperti Jubah Mekah dan Jubah Rum yang konon kabarnya masing-masing berasal dari Mekah dan Rum (Turki)[114], maupun Syarat Jawa yang berupa panji dan tombak yang dianggap berasal dari kerajaan Majapahit.



Gambar 6: Beberapa alat perlengkapan kemuliaan Kesultanan Wolio (Foto dari KITLV).
Kanan atas merupakan pedang Kesultanan Wolio yang sebenarnya berasaldari Eropa, sedangkan kiri atas merupakan bendera kebesaran Kesultanan Wolio yang dibawa oleh *saraginti* di dalam pasukan militer *kompanyia*. Kanan bawah adalah bendera kebesaran kesultanan yang disebut dengan 'kambero Jawa', sedangkan kiri bawah adalah bendera kebesaran kesultanan yang khusus diperuntukan bagi permaisuri sultan.

[114] Kekaisaran Turki Ottoman menaklukkan Konstantinopel pada 1453. Oleh karena itu, di dalam tradisi Islam, Turki dianggap sebagai pengganti atau penerus kekaisaran Romawi-Bizantium, dan seringkali diistilahkan sebagai Rum.

Dan yang terakhir adalah peristiwa-peristiwa sangat mencolok sepanjang upacara itu yang mendemonstrasikan bahwa calon sultan seolah-olah hanya seorang anak kecil yang harus senantiasa ditolong oleh *Bonto Peropa* dan *Bonto Baluwu* dalam setiap gerakan-gerakan yang mau dilakukannya. Bahkan hanya untuk meletakkan kakinya di 'Batu Popaua', duduk di bangkupun harus dibantu dengan hati-hati oleh kedua *Bonto* itu. Peristiwa-peristiwa ini di satu segi menegaskan kembali asosiasi bahwa sultan pada dasarnya adalah anak dari kelompok *siolimbona* yang harus dididik dan dibesarkan dengan tata cara adat sebelum ia bisa menjadi orang yang berkuasa. Peristiwa ini membangkitkan kembali ingatan orang akan tradisi lisan dan tertulis yang hidup dalam masyarakat yang mengisahkan bahwa pada saat Wa Kaka dilantik sebagai ratu pertama monarki Wolio, maka kelompok *siolimbona* mengangkat sumpahnya sebagai berikut:

> tanduakea Kaurae sipoa kauponganga
> taundamo taangkako sapangka maka upene ibula teingkami, usapo yitana teingkami
> yingkoo topatorombo anaana mangura tanduakako kaurae, sipoko kaupanganga"

Artinya:

> diserahkan baru kamu terima, disuap baru kamu buka mulut
> kami telah bersedia mengangkatmu ke derajat ini, tetapi naik ke langit bersama kami, turun ke tanah dengan kami pula
> engkau dianggap sebagai anak, diserahkan padamu baru boleh mengulurkan tangan untuk menerima, disuap baru menganga.[115]

Di sisi lain, seseorang yang lemah dan tak berdaya namun terpilih menjadi seseorang yang sangat berkuasa justru mendemonstrasikan keefektivitasan kekuatan gaib yang mendukung kekuasaannya (baca: kekuasaan sultan). Justru dalam kontradiksi semacam ini keefektivitasan kekuatan gaib itu bekerja. Misalnya, keyakinan orang Muslim bahwa Nabi Muhammad SAW. adalah seseorang yang buta huruf, namun bisa hafal Al Qur'an di luar kepala, justru memperkuat keyakinan orang Islam bahwa ia memang betul-betul rasul yang dipilih oleh Allah SWT. untuk menyampaikan ajaran-

[115] Abidin 1968, hlm. 7.

Nya. Kalau tidak bagaimana mungkin ia bisa hafal ayat Al-Quran itu di luar kepala, kalau tidak menjadi orang yang memang terpilih dari Yang Maha Kuasa.

Transformasi Wujud Sultan

Bukan hanya *physical body* sultan yang kemudian dirubah di dalam upacara menjadi *spiritual body* atau *mystical body* sebagaimana telah penulis coba uraikan di atas. *Physical body* sultan juga ditransformasikan menjadi *territorial body*, dan kesemua proses transformasi wujud sultan itu berlangsung di dalam upacara pengangkatan dan pelantikan sultan.

Upacara pengangkatan dan pelantikan sultan merupakan satu hajatan yang membutuhkan cukup banyak biaya dan tenaga. Hajatan pengangkatan dan pelantikan sultan merupakan satu "gawe besar" bersama. Berbagai sumber daya yang ada di dalam kesultanan dikerahkan untuk persiapan dan penyelenggaraan upacara. Kebutuhan akan makanan pada saat ini biasanya didatangkan dari *kadie* (pemukiman/desa) yang memang diperuntukkan untuk tugas itu. Persediaan beras bagi kesultanan menjadi tanggung jawab dari Kampung Lawele di Lasalimu, sedangkan kebutuhan ikan berada dalam tangan orang Wajo yang tinggal di dalam wilayah kesultanan untuk menyediakannya.

Lebih lanjut, alat-alat perlengkapan kemuliaan sultan dan permaisuri menjadi tanggung jawab berbagai wilayah negeri bawahan kesultanan untuk memeliharanya. Tiga tikar duduk dari rotan (dalam bahasa lokal disebut dengan istilah '*kiwalu bawea*') yang merupakan alat perlengkapan kemuliaan sultan dan permaisuri setiap kali harus diganti saat rusak ataupun saat upacara pengangkatan dan pelantikan sultan dengan biaya yang harus ditanggung orang-orang dari Kalingsusu. Sementara itu, permadani (bahasa lokal: *paramadani*) yang harus dibeli dari Makasar menjadi beban orang-orang dari Tiworo. Tikar dari daun lontar yang terkenal dengan istilah '*Lampa*' menjadi beban biaya penduduk dari Kaledupa. Payung kerajaan yang terbuat dari sutera kuning menjadi beban penduduk Muna untuk memperbaiki dan

memperbaharuinya. Kesemua alat-alat perlengkapan kemuliaan sultan dan permaisuri ini, meskipun barangkali ada beberapa yang tidak mahal biaya merawat dan menggantinya, merupakan tanda penghormatan yang harus senantiasa dilakukan oleh penduduk dari wilayah negeri-negeri bawahan terhadap sultan dan permaisuri Wolio.[116] Dan semua penghormatan ini diperagakan secara cukup gamblang di dalam upacara pengangkatan dan pelantikan sultan.

Upacara pengangkatan dan pelantikan sultan, dengan demikian, merupakan satu proses transformasi wujud sultan menjadi satu wujud yang bersifat teritorial (*territorial body*) yang pengejawantahannya secara simbolis diperagakan di dalam upacara pelumuran badan sultan dan permaisuri dengan bedak dari beras serta bahan-bahan lain yang didatangkan dari berbagai negeri taklukan, maupun pada saat mereka dibersihkan badannya dengan air yang didatangkan dari berbagai mata air dari negeri-negeri bawahan di empat arah mata angin di dalam wilayah Kesultanan Wolio. Saat itulah secara simbolis diri sultan ditransformasikan sebagai satu wujud yang bersifat *territorial* yang menyatukan berbagai negeri bawahan yang ada di dalam wilayah kesultanan.

Keberdampingan Kesultanan Buton dengan Identitas Diri

Glorifikasi kesultanan dengan hal-hal yang bersifat mistis memiliki kemampuan menarik orang-orang untuk mengambil bagian dan berpartisipasi di dalam kekuatan dahsyat yang diyakini berada di balik hal-hal yang bersifat mistis tersebut. Ia menampilkan dirinya dalam satu kekuasaan yang diimpikan banyak orang untuk bisa terwujud dalam kehidupan nyata sehari-hari. Geertz dalam tulisannya mengenai Bali (1980a) menyatakan semua orang berlomba-lomba ingin berpartisipasi memompa "kebesaran" dan "keagungan" kekuasaan, dan *vice versa*, sehingga *power pomps people and people pomps power*. Upacara pengangkatan dan pelantikan Sultan Buton, meskipun tidak sedramatis dan semegah upacara-upacara yang ada di Bali, juga menampilkan hakikat yang serupa.

[116] Untuk uraian mengenai alat-alat perlengkapan kemuliaan sultan dan permaisuri, beserta tanggung jawab memeliharanya, lihat Berg 1939, hlm. 496-503.

Di dalam upacara pengangkatan dan pelantikannya, sultan menginkorporasikan berbagai unsur, termasuk negeri-negeri bawahan, yang ada di dalam wilayah kesultanannya. Sultan menjelma menjadi satu "kekuatan" yang lebih besar dan lebih digdaya daripada dirinya sendiri maupun bagian-bagian yang berada di dalam cakupannya. Justru karena ia menampilkan satu kekuasaan atau kekuatan yang besar, banyak orang yang mengidamkan bisa ikut mengambil bagian atau ikut berpartisipasi di dalamnya. Di dalam upacara kesultanan, termasuk upacara pengangkatan dan pelantikan sultan, para raja dari negeri bawahan, yang disebut oleh istilah *bobato*, diinkorporasikan sebagai bagian dari Syarat Kesultanan Wolio. Para *bobata* ini seringkali disandingkan serupa dengan Sultan Wolio dengan gelar *lakina* (baca: raja) dari negeri asalnya, misalnya *Lakina* Muna, *Lakina* Kamaru, *Lakina* Kalingsusu, *Lakina* Tiworo, *Lakina* Lasalimu, atau *Lakina* Batauga. Para *bobato* ini diberi gelar *lakina* sama dengan Sultan Wolio sebagai *Lakina Wolio*. Di dalam naskah yang berasal dari Kesultanan Wolio yang berjudul *Pulangana Kaomu* dijelaskan bahwa Batauga adalah turunan dari semua orang Tanailandu. Tobe-Tobe merupakan asal-usul keturunan semua bangsawan di Tanah Wolio. Sedangkan Ambaua, Lasalimu yang menurunkan *kenipulu*. Dengan kata lain, secara adat para *bobato* ini dimasukkan ke dalam kategori sosial yang termasuk dalam kelompok *kaomu.*

Kelompok *walaka*, yang terutama direpresentasikan oleh *siolimbona* dan kedua *bonto ogena*, memegang peranan kunci dalam pengangkatan dan pelantikan sultan. Di dalam ideologi kesultanan, sultan memerintah dan diberi kekuasaan oleh kelompok *siolimbona*. "Kami bersedia mengangkatmu sebagai raja. Namun, kamu harus maju bersama kami dan mundur bersama kami", begitu kurang lebih arti sumpah yang diucapkan *Bonto Peropa* saat mengangkat dan melantik sultan yang terpilih.

Di dalam detail-detail kecil upacara, sultan harus berperilaku bagaikan anak kecil yang pasif dan harus mendapatkan bantuan dari *Bonto Peropa* dan *Bonto Baluwu* untuk setiap gerakan yang mau dilakukannya. Bahkan setiap mau duduk di tahtanya, sultan selalu

diingatkan akan persatuan dan kesatuan dirinya dengan *siolimbona* melalui kata-kata yang senantiasa diucapkan oleh *Bonto Peropa*: "satu, dua, tiga, empat, lima, enam, tujuh, delapan, sembilan, sepuluh engkau Laode". Harus dijelaskan di sini bahwa kata satu sampai sembilan mengaju kepada kesembilan pemukiman (baca: *siolimbona*) dan kata 'laode' mengacu pada sultan.

Dalam praktik adat-istiadat di istana, para anggota *siolimbona* menyebutkan dirinya dengan istilah 'kakekmu' di depan sultan. Sedangkan sultan menyebutkan dirinya dengan istilah 'cucumu' di depan para anggota *siolimbona*. 'Kata kepunyaan bentuk ketiga', yang digunakan untuk menyapa diri sendiri, sebetulnya berfungsi untuk mengingatkan masing-masing pelaku akan ikatan pertalian kesatuan di antara mereka melalui penggunaan istilah-istilah kekerabatan. Sultan dari *kaomu* juga diistilahkan sebagai *lakina Wolio*, yang secara harafiah berarti anak laki-lakinya Wolio, karena sebelum dilantik memang ia harus diadopsi dan dititipkan kepada anggota dewan adat untuk diberi bekal pengetahuan adat, sebelum ia dianggap mahir memerintah dan bisa dilantik jadi sultan. Kaum *kaomu* memang sering kali dipanggil dengan kata anak lelaki oleh anggota *siolimbona*. Diriwayatkan bahwa pada masa yang lebih awal, yakni dari masa Ratu Pertama Wa Kaka dan Ratu Kedua Bulawambuna, ratu menyapa dirinya dengan istilah 'anakmu' dan anggota *siolimbona* menyapa diri mereka dengan istilah 'ayahmu'. Konon pada masa Raja Ketiga Monarki Wolio yang bernama Batara Guru, kata sapaan diri ini diganti dengan kata 'cucumu' dan 'kakekmu'.

Orang-orang yang berasal dari kelompok lebih rendah "derajatnya" juga mendapatkan bagian dalam kesultanan, bisa sebagai *Manggadai* (bawahan *patalimbona*), atau *watina gampikaro* (bawahan *bontona gampikaro*), *pangalasa* (bawahan *bonto*), *talombo* (bawahan *bonto ogena*), atau *parabela* (kepala kampung). Hampir semua elemen yang penting dalam kesultanan mendapatkan perannya sesuai dengan kedudukan yang mereka miliki. Oleh karena itu, tidak mengherankan bahwa identitas diri mereka lahir bersamaan dengan berkembangkannya Kesultanan Buton ini. Sampai saat ini di kepala kebanyakan orang Buton apabila mereka membicarakan "Buton

Raya", maka yang muncul adalah kesadaran kolektif mereka akan kejayaan yang mereka pernah raih saat Kesultanan Buton masih ada. Mirip dengan identitas 'Keinggrisan" (Englishman) yang muncul bersamaan dengan terbentuknya kerajaan Inggris, hal yang serupa terjadi juga untuk kasus orang Buton. Identitas diri mereka lahir bersamaan dengan terbentuknya Kesultanan Buton. Bahkan sampai sekarang, apabila mereka menyebut masyarakat Buton, maka yang dimaksudkan bukan hanya orang yang tinggal di kota Baubau atau Pulau Buton, tetapi mencakup juga orang yang berada di Kabupaten Bombana, Kabupaten Wakatobi, dan Muna. Singkatnya semua orang yang tercakup dalam wilayah Kesultanan Buton.

Kesinambungan Esensi Sultan

Manakala diri sultan mewujudkan satu esensi yang dianggap mempresentasikan identitas diri orang banyak, maka sultan harus bisa mentransformasikan dirinya sebagai sesuatu yang langgeng dalam perjalanan waktu. Ia harus bisa mewujudkan dirinya sebagai sesuatu yang bersifat kontinyu dan abadi. Kata "*long live The queen*" yang seringkali kita dengar diucapkan rakyat Inggris kepada ratunya sarat dengan muatan ideologi seperti di atas. Persoalannya buat kita adalah bagaimana hal itu bisa dilakukan di dalam Kesultanan Wolio. Pokok bahasan ini membawa kita kembali kepada apa yang pada hakikatnya diperlakukan secara sangat hati-hati di dalam upacara pemilihan, pengangkatan dan pelantikan sultan.

Kata '*pau*' yang sangat banyak muncul sebagai metafor untuk menyebut berbagai tahap di dalam upacara pemilihan, pengangkatan, dan pelantikan sultan mempunyai arti yang sangat penting untuk pembahasan kita kali ini. Sebagai ilustrasi dapat dikemukakan di sini bahwa nama calon sultan yang terpilih melalui aktivitas '*afalia*' harus dirahasiakan dari orang banyak oleh *Bonto Baluwu* dan *Bonto Peropa*, dan hal itu diistilahkan dengan kata '*ikokompoakana baaluwu oPeropa*', yang artinya 'yang dikandung oleh Baluwu dan Peropa'. Nama calon 'yang dikandung' itu baru boleh diumumkan di depan Syarat Kerajaan dan rakyat pada satu tahap upacara yang diistilahkan dengan nama '*sokaiana pau*' (pengumuman resmi sultan). Dan

sebagai ilustrasi terakhir adalah tahap upacara pemutaran payung di atas kepala sultan saat dilantik menggunakan istilah '*bulilingiana pau*' (harafiah: pemutaran payung). Kata '*pau*' juga muncul untuk menunjuk subjek atau objek yang bertalian dengan sultan: ahli pembuat bedak sultan disebut dengan istilah '*pande ala burana pau*', delegasi yang memberitahukan mengenai tanggung jawab calon terpilih sebagai sultan adalah '*kapaumba*', dan batu tempat sultan dimahkotai bernama 'Batu Popaua'.

Kata '*pau*' secara harafiah berarti 'payung'. Namun, dalam upacara itu, kata '*pau*' menjadi sebuah metafor yang penuh dengan berbagai konotasi dan asosiasi tambahan lainnya. Dalam konteks upacara pemilihan, pengangkatan, dan pelantikan sultan, kata '*pau*' itu lebih tepat kalau diterjemahkan sebagai 'mahkota' (bahasa Inggris: *crown*). '*Pau*' adalah payung kebesaran sultan. Kata ini menyimbolkan hakikat dari satu kekuasaan. Sepanjang tahap-tahap upacara itu, kata ini mentamzilkan "hakikat sesuatu yang secara hati-hati harus dibawa dalam kandungan *Bonto Baluwu* dan *Bonto Peropa"*, sebelum ia kemudian "dilahirkan/diumumkan dalam waktu dan momen yang tepat di hadapan rakyat banyak" ('*sokaiana pau*'), dan setelah "dilahirkan" harus dipelihara, diperlakukan dan dididik dengan baik oleh anggota *siolimbona* sebelum ia kemudian dimahkotai (diputarkan payung) sebagai Sultan Wolio ('*bulilingiana pau*'). Sultan ibarat anak dari para *bonto siolimbona*. Dan para *bonto* itu sebagai ayah memiliki kemauan agar anaknya mendapatkan kemuliaan dan kebesaran. Kembali ke soal '*pau',* maka pertanyaannya kemudian apakah yang menjadi hakikat dari '*pau*' (mahkota) ini? Apa yang menjadi esensi dari sesuatu yang mewujudkan kekuasaan dan keberdaulatan mereka ini. Jawaban atas pertanyaan itu sesungguhnya 'dilahirkan' oleh *Bonto* Baluwu dan *Bonto* Peropa kepada sultan empat hari setelah upacara pelantikan sultan berlalu. Penyampaian hal ini dilakukan oleh *Bonto* Baluwu dan *Bonto* Peropa secara rahasia kepada sultan tanpa boleh diketahui oleh orang lain. Sebagai anggota Dewan Adat, maka yang disampaikan ('dilahirkan') oleh *Bonto* Baluwu dan *Bonto* Peropa adalah sesuatu yang bersifat adat dalam bentuk mandat yang harus dilaksanakan sultan untuk

mencapai kebesaran dan kemuliaan diri mereka. Untuk jelasnya maka kami uraikan bagaimana penyampaian mandat kekuasaaan (adat) ini dilakukan.[117]

Empat hari setelah upacara pelantikan sultan berlalu, *Bonto* Baluwu dan *Bonto* Peropa datang ke istana sultan dengan mengenakan baju dan surban kepala serba putih. Sesampainya di depan sultan, setelah diantarkan oleh *bontona gampikaro*, kedua *Bonto* Baluwu dan *Bonto* Peropa lalu melakukan sembah dan duduk dengan sikap sembah. Lalu *Bonto* Peropa bertanya kepada *Bonto* Baluwu dengan kalimat sebagai berikut: apakah akan kita beritahukan kepada beliau? Setelah mendapatkan persetujuan dari *Bonto* Baluwu, keduanya lalu membungkuk di depan sultan sambil memberitahu sesuatu dengan berbisik agar tidak dapat didengar orang lain. Kemudian *Bonto* Peropa berbicara dengan suara berbisik sebagai berikut:

> "kami membuat sembah padamu ya tuan. Bahwa kami tampil di depan telapak kakimu, ialah karena kakek-kakekmu datang membawa dua belas dalil dengan kulit dan isinya."

Kata "kakek-kakekmu" maksudnya adalah diri *Bonto* Baluwu dan *Bonto* Peropa itu sendiri, sedangkan dua belas dalil sebagai mandat kesultanan pada sultan itu terkenal dengan adat dengan istilah '*sara sapulu ruaanguna*'.[118]

'*Sara sapulu ruaanguna*' terdiri dari duabelas dalil yang dibagi ke dalam tiga bagian. Bagian pertama adalah '*Sara* Jawa', yakni yang terdiri dari empat dalil yang merupakan alat-lata kebesaran dan kemuliaan Sultan seperti:

1. Payung kain.
2. Permadani.
3. *Gambi isoda* (kotak sirih). Kotak sirih sultan harus dibawa di atas bahu. Kotak sirih pejabat kesultanan yang lebih rendah tidak boleh dibawa di atas bahu, melainkan hanya boleh dibawa dengan kedua tangan atau dengan bantuan tali pada tangan.
4. *Somba* (sembah).

[117] Lihat Berg 1939, hlm. 519-523.
[118] Zahari 1977, I, hlm. 75-77; dan Berg 1939, hlm. 520-522

Bagian kedua disebut dengan istilah '*Sara Pancana*[119]', yang terdiri dari empat dalil yang merupakan pemasukan kas kerajaan untuk kesejahteraan negeri.

Sedangkan bagian ketiga adalah '*Sara Wolio*', yang terdiri dari empat dalil yang merupakan hak sultan untuk menghukum kesalahan orang banyak, berikut dengan sanksi yang dapat dikenakan kepada orang yang bersalah tersebut.

Dari deskripsi di atas jelaslah bahwa apa yang 'dikandung' oleh anggota *siolimbona* itu sebetulnya adalah adat (*sara/syara*). Adat itu merupakan sesuatu yang sangat hakiki untuk keberdaulatan dan keberlangsungan hidup mereka. '*Pau'*/mahkota itu sebetulnya adalah 'adat' yang harus secara hati-hati diperlakukan dan dijaga anggota *siolimbona* sebelum pada akhirnya diserahkan kepada seseorang sebagai sultan untuk menjalankannya. Ini mengingatkan kita kembali bahwa adat memang sangat erat berhubungan dengan penguasa dari kesultanan ini. Sejak dari masa Ratu Pertama Monarki Wolio, adat sangat erat hubungannya dengan Ratu Wa Kaka tersebut. Ratu Pertama Monarki Wolio ini baru bisa diangkat penduduk dari pemukiman (*limbo*) Baluwu dan Peropa setelah ia diperlakukan secara hormat menurut adat layaknya seorang ratu. Si anak ajaib Wa Kaka inipun baru bisa dilantik sebagai ratu setelah ia mendapatkan pendidikan mengenai pengetahuan adat dari *Bonto* Baluwu dan *Bonto* Peropa. Sultan dengan '*pau*'-nya pada masa-masa kemudian tetap mengejawantahkan adat. Dan ia sebagai representasi dari adat harus bersifat abadi dan berkesinambungan. Sultan sebagai satu pribadi bisa saja meninggal dunia, tapi harus ada orang lain yang dipilih oleh *siolimbona* untuk yang menggantikannya sebagai sultan demi keberlangsungan mandat tersebut. Dalam keseluruhan proses menjamin keberlangsungan adat itu, *siolimbona* menduduki tempat yang sangat utama, karena itu tidak heran apabila mereka sangat berperan di dalam upacara pemilihan, pengangkatan dan pelantikan sultan. Yang mereka "kandung", "lahirkan" dan "mahkotai" adalah

[119] Kata '*pancana*'mengacu kepada wilayah bagian selatan dari Muna (yakni Bombanawulu dan Lakudo) yang sudah lama masuk ke dalam Kesultanan Wolio. '*Pancana*' secara harafiah berarti "daerah caplokan". Konon '*Sara Pancana*' ini adalah pengikut dan hamba sahaya yang dibawa oleh sultan Murhum (Sultan ke-1) yang berasal dari Pulau Muna ketika ia menjadi raja di Buton.

'adat' sebagai sesuatu yang sangat hakiki untuk keberdaulatan dan keberlangsungan hidup mereka. Berdasarkan pokok pikiran seperti itu tidaklah mengejutkan apabila di dalam naskah konstitusi Kesultanan Wolio disebutkan sebagai berikut:

> "Adapun istiadat yang telah menilik dan memandang melainkan hendak mendirikan dua payung, yakni suatu payung yang berkekalan dan suatu yang berubah-ubah. Maka yang berubah-ubah itu daripada nama sultan. Maka yang berkekalan itu atas jalan istiadat yang sangat teguh lagi tetap selama-lamanya."[120]

Di naskah penting kesultanan itu, adat sekali lagi menempati posisi teratas mengatasi segalanya yang lain. Maka yang kekal itu adalah adat. Adat adalah sesuatu yang sangat berharga dan harus "dibesarkan", "dirawat" dan "dijaga" dengan hati-hati. Esensi dari adat itu adalah ajaran agama Islam, atau persisnya ajaran Tauhid Hakiki, seperti yang biasa diistilahkan oleh pemuka masyarakat Buton.

Sebagaimana kami telah uraikan dalam bab sebelumnya, identitas diri orang Buton lahir bersamaan dengan terbentuknya Kesultanan Buton. Adat yang pada awalnya terbentuk dari kesepakatan-kesepakatan yang dibuat oleh berbagai elemen dalam Kerajaan/Kesultanan Buton berlandaskan pada azas saling membutuhkan dalam rangka mencapai kebesaran dan kemuliaan diri mereka. Dalil bahwa raja tanpa rakyat tidak mungkin akan ada raja, dan rakyat tanpa ada raja tidak mungkin ada rakyat, memperoleh pembuktian kebenarannya di dalam sejarah masyarakat Buton. Di dalam perkembangan selanjutnya adat yang berdasarkan pada kesepatakan berbagai etnik yang membentuk elemen utama dari Kerajaan Buton lalu memperoleh penguatan lebih lanjut dengan datangnya agama Islam ke pulau ini. Islam kemudian menjadi satu perekat utama pemersatuan dan kesatuan ketika ia diterima sebagai agama resmi Kerajaan Buton beserta seluruh rakyatnya, sekaligus melandasi adat itu dengan ajaran Tauhid Hakiki seperti telah kita uraikan dalam bab 2.

Sebagaimana pernah dinyatakan oleh sarjana Chaudhuri (1985) bahwa perniagaan dan peradaban di Samudera India

[120] *Sarana Wolio*, hlm. 1.

sampai 1750 terutama bersumber dan bermuara dari penyebaran agama Islam yang bersamaan dengan perdagangan yang dilakukan oleh pedagang Muslim. Sebagaimana dikemukakan Ellen (2003, hlm. 7), harus diingat bahwa perdagangan rempah-rempah dari Indonesia ke pasar global dari 1450 sampai 1700 sangat berkaitan erat dengan dua perkembangan penting yang terjadi di dua belahan dunia yang berbeda. Pertama adalah semakin kuat dan mantapnya kekuasaan Dinasti Mameluke di Mesir pada 1345 mengakibatnya jalur maritim sepanjang Laut Merah dan Laut Mediterania dapat dijamin keamanannya, sehingga jalur perniagaan antara Eropa dan Asia mulai terhubungkan dan dapat mulai bertumbuhkembang dengan pesat. Kedua berkaitan dengan pertumbuhan Dinasti Ming di Cina sejak 1368 menyebabkan timbulnya permintaan yang tinggi terhadap berbagai produk baru dari Asia Tenggara, seperti timah, lada, dan rempah-rempah. Timah dibutuhkan setiap kerajaan yang ada di dunia kala itu, baik di Asia, Afrika maupun di Eropa, untuk peluru bagi armada perang mereka yang saat itu masih menggunakan meriam. Sedangkan rempah-rempah dibutuhkan bukan hanya untuk soal cita rasa, melainkan juga berkaitan erat dengan soal kebutuhan dan keberlangsungan hidup banyak masyarakat manusia. Selama musim dingin di Eropa, tidak ada satu cara pun yang dapat dilakukan agar semua hewan ternak tetap hidup. Oleh karenanya, banyak hewan ternak yang kemudian harus disembelih dan dagingnya kemudian mesti diawetkan. Untuk keperluan pengawetan ini sangat diperlukan adanya garam dan rempah-rempah, dan di antara rempah-rempah yang diimpor, cengkih dari Indonesia Timur adalah yang paling berharga. Selain itu, wilayah di Kepulauan Nusantara juga menghasilkan lada, buah pala, dan bunga pala; oleh karenanya, kawasan itulah yang menjadi tujuan utama berbagai bangsa di dunia kala itu, meskipun mereka belum mempunyai gambaran sedikit pun, baik mengenai dimana letaknya "kepulauan rempah-rempah" di Nusantara itu maupun mengenai cara bagaimana bisa mencapainya. Kebutuhan dunia akan produk-produk ini mengakibatkan munculnya gudang-gudang baru penyaluran barang di sepanjang pantai Sumatera Utara, sekaligus merangsang dikenalnya secara luas

kepulauan Maluku sebagai sumber dari komoditas-komoditas baru itu. Laksamana Laut Dinasti Ming yang terkenal mengelilingi dunia kala itu adalah seorang perwira laut beragama Islam yang bernama Zheng He.[121] Bagi Murhum, memeluk agama Islam dan lalu dilantik sebagai Sultan I Buton pada 1 Ramadhan 948 Hijriah (19 Desember 1541 Masehi) barangkali tidak lepas juga dari kepentingannya agar dapat turut serta berperan dan sekaligus mengambil bagian dalam peradaban Islam yang sedang tumbuh dan berkembang di kala itu di jagad kosmopolitan Samudera India pada umumnya serta kawasan Nusantara dan Asia Tenggara pada khususnya.

Ketika Islam masuk ke Pulau Buton, agama Hindu-Budha tidak dikenal masyarakat lokal di sana, dan kalaupun ada hanya terdapat pada segelintir orang, sehingga tidak melahirkan atau membentuk peradaban Hindu-Budha di sana. Akibatnya, Islam yang datang ke Pulau Buton lah yang sesungguhnya membentuk peradaban dan bahkan menjelma menjadi adat dalam kehidupan masyarakat di sana. Ini terefleksi dan dipertegas dalam ungkapan Buton berikut ini:

Bolimo arataa somanamo karo
Bolimo karo somanamo lipu
Bolimo lipu somanamo sara
Bolimo sara somanamo agama

Artinya

Rusak-rusaklah harta asalkan jangan diri
Rusak-rusaklah diri asalkan jangan negeri
Rusak-rusaklah negeri asalkan jangan adat
Rusak-rusaklah adat asalkan jangan agama

Jelas sekali terlihat dalam ungkapan yang bersifat hirarkis (bertingkat-tingkat) itu bahwa agama (baca: Islam) bersifat mengatasi dan melingkupi segalanya yang lain. Agama dianggap memayungi segalanya dan berada dalam tingkatan yang paling tinggi atau utama. Oleh karena bersifat memayungi segalanya, maka agama Islam menjelma menjadi adat kebiasaan, dan karena

[121] Zheng He adalah laksamana laut yang melakukan misi perdagangan kerajaan Cina yang pertama kali ketika Cina berada dibawah kekuasaan Kaisar Yongle dari Dinasti Ming yang berkuasa dari 1402 sampai 1414. Zheng He melakukan misi perdagangan pertamanya pada 1405 (Reid, 1999, hlm. 15; Menzies, 2006, hlm. 62-64)

menjelma menjadi adat, maka Islam menjelma tidak hanya menjadi sesuatu yang bersifat teoritis ataupun teologis, melainkan menjadi kebiasaan atau praktik kehidupan sehari-hari masyarakat. Islam tidak hanya menjadi ideologis ataupun sesuatu yang bersifat politis, melainkan terjelma ke dalam praktik konkret penyelenggaraan pemerintahan Kerajaan Maritim Buton. Agama Islam tidak hanya dijadikan ideologi atau konstitusi kerajaan, melainkan lebih jauh dari itu, dalil-dalil ajaran Islam digunakan sebagai fondasi dari sistem pemerintahan. Setiap jabatan di dalam sistem pemerintahan dari sultan sampai yang terendah ditamzilkan dan berdasarkan pada sifat-sifat Allah sebagaimana tergambarkan dalam ajaran Tauhid dari *Murtabat Tujuh* yang telah dipaparkan dalam bab 2 buku ini.

Keunikan dan kecerdikan sistem pemerintahan Kesultanan Buton terletak pada nafas spiritualitas yang begitu tinggi yang digunakan untuk melandasi dasar dari setiap jabatan yang ada dalam pemerintahan kesultanan, dan sekaligus pada mekanisme *check-and-balance* dari kekuasaan yang berdasarkan pada prinsip dikotomi universal antara jasmani dan rohani, spiritualitas dan duniawi. Sultan sebagai kepala pemerintahan, atau penguasa temporal atau duniawi, dibedakan dengan jelas dari penguasa lain yang lebih bersifat spiritual atau batin. Penguasa spiritual ini adalah para *bonto* dari sembilan pemukiman pertama yang membentuk inti dari Kesultanan Wolio. Mereka adalah para pemimpin (*bonto*) dari *siolimbona*. Mereka inilah yang dianggap sebagai penguasa spiritual yang dianggap memegang hak atas adat di kesultanan, dan oleh karenanya, menjadi benteng penjaga terakhir dari adat. Merekalah yang memilih, mengangkat, dan melantik, serta memecat sultan apabila dianggap melanggar adat. Dalam konteks ini, maka yang sesungguhnya memiliki kemauan dan kekuasaan adalah pada *bonto siolimbona* sebagai benteng penjaga adat dalam rangka mengawasi pelaksanaan kekuasaan yang dititipkan mandatkan kepada sultan. Sultan dalam bingkai pemikiran ini, sesungguhnya hanyalah seseorang anak yang dididik ayahnya agar dapat meraih kemuliaan dan kebesaran diri dengan bercermin kepada Yang Hakiki itu, yakni Tuhan Yang Maha Esa.

Keunikan lainnya berkenaan dengan aparat agama yang ada dalam struktur kesultanan, yang disebut sebagai *sarana agama*. Dewan agama ini di bagi ke dalam dua kategori serupa dengan logika penyeimbang di atas. Lakina agama dalam *sarana agama* ditanggapi sebagai wakil sultan di dalam dewan agama kesultanan ini. Ia (baca: lakina agama) ditanggapi sebagai penguasa temporal atau duniawi, sedangkan imam penguasa spiritual atau batin diserahkan kepada imam masjid keraton yang merupakan salah satu pejabat tertinggi dalam sarana agama.

Pola seperti ini (pembagian antara yang duniawi dengan yang spiritual atau batiniah) di dapat secara berulang-ulang sama dalam struktur pemerintahan sampai ke tingkat pemerintahan desa (*kadie* dalam bahasa wolio). Setiap tingkatan dalam pemerintahan keraton, dan bahkan masyarakat desa (*kadie*) ditamzilkan dengan sifat-sifat perwujudan keberadaan Allah. Semakin tinggi taraf keberadaan tingkatan itu semakin berat juga tanggung jawab yang dipikulnya. Seorang sultan sedikit saja melakukan kesalahan dan melanggar adat segera dipecat dan digantikan oleh orang lain. Terkenal untuk perkara ini adalah kasus dihukum gantungnya Sultan Ali, yang kemudian terkenal sebagai 'Gogoli Liwuto' (berarti: yang diikat lehernya) saat menjadi almarhum (Zahari, 1977, II, hlm. 30). Bahkan aparat dalam dewan agama pun, sekali saja lupa membawa tongkat lambang kebesaran diri mereka, yang sesungguhnya merupakan simbol pengingat akan tugas kewajiban yang diemban mereka, maka yang bersangkutan segera mengundurkan diri, dan seringkali langsung melalui kesadaran sendiri tanpa terlebih dahulu diputuskan kesalahan dan hukumannya oleh anggota dewan agama lainnya. Satu kasus yang hampir serupa dilihat sendiri oleh salah seorang penulis buku ini, ketika kenalannya, yang menjabat sebagai imam di masjid keraton pada awal 1990-an, mengundurkan diri secara kesatria dan dengan kesadarannya sendiri dari jabatannya sebagai iman, karena ketika memimpin sembahyang Jumat di masjid keraton sempat terhenti membaca ayat karena lupa, dan oleh umum hal itu dianggap indikasi ia tidak kosentrasi melaksanakan tugasnya.

Dalam melaksanakan tugasnya, sultan dibantu oleh sapati

sebagai panglima kesultanan, dan kapita lao sebagai laksamana armada perang kesultanan. Kesultanan memiliki dua *kapita lao*, yaitu *kapita lao i sukanaeo* yang menguasai armada wilayah timur kesultanan, dan *kapita lao i matanaeo* yang menguasai armada wilayah barat kesultanan.

Di dalam urusan pertahanan negeri, Kesultanan Bahari Buton ini memiliki berbagai pranata adat lain yang menyokongnya. Di kenal dalam adat Buton istilah *barata patapalena* (artinya, wilayah yang empat) yang terdiri dari Tiworo, Muna, Kaledupa, dan Kalingsusu. Merekalah *ring* paling luar yang bertugas menjaga keamanan wilayah bahari Kesultanan Buton. Untuk ring yang lebih dalam, lebih mendekat Keraton Wolio, terdapat pranata adat *matana sorumba* yang bertugas mempertahankan wilayah dalam Kesultanan Buton dari serangan musuh. *Matana sorumba* ini terdiri dari wilayah Lapandewa, Wabula, Watumotobe, dan Lapandewa.

Untuk urusan perniagaan, maka ada jabatan syahbandar dan juru bahasa. Mereka bertugas menyampaikan kepada para pedagang asing yang datang tentang adat-istiadat Kesultanan Buton: apa yang diperbolehkan/dihargai dan apa yang dilarang secara adat. Mereka juga bertugas menjamin kebutuhan makanan para pedagang yang datang, seperti daging ternak seperti kambing. Mereka juga menjaga dan mendamaikan sengketa perniagaan yang terjadi antar pedagang yang melakukan transaksi di bandar bahari Baubau. Setiap transaksi yang terjadi di bandar ini dikenakan bea, untuk kesejahteraan Negeri Buton, sesuai dengan besarnya volume transaksinya. Selain itu, kedua aparat pelabuhan ini juga ditugaskan agar kebutuhan pokok bagi kesultanan dan rakyatnya, seperti beras dan garam, dapat dijamin persediaannya dari berbagai pedagang yang merapat ke Bandar Bahari Baubau. Tugas merekalah yang harus melakukan pembelian kebutuhan pokok itu apabila ada pedagang yang membawanya.

Di samping pranata adat yang secara lahiriah bertugas menjamin keutuhan dan kesejahteraan Negeri Bahari Buton ini, ada pranata lain yang ditugasi menjaga kesejahteraan negeri secara spiritual. Mereka adalah dewan agama (*sarana agama*) yang ada dalam kesultanan. Mereka bertugas membentengi keutuhan dan

kesejahteraan negeri secara spiritualitas/batiniah. Pada waktu-waktu tertentu mereka secara rutin dan teratur, mereka memanjatkan doa secara khusu kepada Yang Maha Kuasa agar negeri mereka selalu berada dalam perlindungan-Nya dan senantiasa dilimpahkan rahmat dan kesejahteraan dari-Nya. Dari keutamaan dan keunggulan dari hal-hal yang bersifat batiniah maupun rohaniah seperti itulah, masyarakat Buton meyakini kesejahteraan dan kebesaran mereka dapat diraih dan dipertahankan. Kebesaran bangsa bahari masyarakat Buton pada masa kinipun masih diyakini dapat dicapai hanya dengan menjaga keseimbangan dua keutamaan itu, yang dalam kehidupan sehari-hari mereka terrefleksikan dalam praktik kehidupan sehari-hari yang berdasarkan pada ajaran Tauhid Hakiki. Dan poin ini menghantarkan kita pada diskusi bagaimana sebuah masyarakat bahari di Desa Tira mempraktikkan ajaran agama Islam dalam kehidupan mereka sehari-hari.

4

PENGETAHUAN, TEKNOLOGI, DAN RITUAL TENTANG PERAHU

Di masyarakat Buton, khususnya bagi para pengarung samudera, ada suatu pandangan unik yang ternyata mengandung makna yang sangat mendalam terhadap perahu atau *bangka.* Hal itulah yang mempengaruhi relasi yang terwujud antara sang tuan perahu (sebutan untuk pemilik perahu) dengan perahunya. Dalam pandangan para pelaut Buton, perahu tak ubahnya seperti manusia. Perahu bahkan dianggap sebagai anak dari si tuan perahu. Hubungan itu tercermin dari, salah satunya, kewajiban sang tuan perahu membayarkan zakat fitrah untuk perahu miliknya selayaknya kewajiban orang tua kepada anaknya setiap Hari Raya Idul Fitri. Penganalogian perahu sebagai salah anak dari sang tuan perahu karena adanya anggapan bahwa dia lah yang membantu mendatangkan rezeki yang menghidupi keluarga si tuan perahu. Hal ini seperti yang diungkapkan oleh La Rahimu seorang pelaut dari Desa Tira berikut ini:

> "…Perahu itu sudah menjadi bagian dari keluarga, misalakan saya punya anak tiga, setelah anak ketiga saya beli perahu. Nah perahu itu

anak keempat. Sebab, bagaimana juga yang kasih makan kita ya sudah perahu itu. Umpamanya kita hanya duduk-duduk, hanya ada *sawi* saja tetap kita dapat sewanya itu."

Selain itu, analogi perahu sebagai anak itu juga merupakan cerminan dari jalinan hubungan yang sangat erat antara seorang pelaut dengan perahunya. Karena hubungan yang terjalin sangat erat itulah dalam kepercayaan mereka, pantang bagi seorang tuan perahu mengganti perahu lamanya dengan yang baru hingga perahu lama tersebut karam dan sudah tidak bisa dipergunakan lagi. Alih-alih menggantinya dengan yang baru, mereka akan berusaha sebisa mungkin memperbaiki kapal yang mengalami kerusakan atau mengganti kayu-kayu yang lapuk bagi perahu tua. Seperti yang diungkapkan oleh Sabahi berikut ini:

"Kalau sudah seperti itu kita pikir-pikir itu dulu kalau ada yang rusak seperti orang Bugis sana gampang saja orang mau tinggalkan perahu, kalau kita tidak. Umpamanya papannya satu rusak, ah kita ganti lagi, makanya perahu sini sudah berpuluh-puluh tahun, bahkan sudah ada sejak saya lahir, karena itu tadi kita punya kepercayaan. Kecuali kalau sudah tenggelam di lautan, tapi kalau lapuk kayu tidak ada itu niat untuk mengganti perahu, diperbaiki saja itu yang rusak"

Adanya pantangan untuk mengganti perahu lama sebelum perahu tersebut tidak dapat dipergunakan lagi merupakan cerminan dari rasa cinta tuan perahu kepada perahunya. Keselamatan tuan perahu beserta awak kapal (sawi) dan rezeki berlimpah yang diperoleh dari perahu dianggap sebagai ungkapan rasa cinta perahu kepada tuan perahunya.

"…pokoknya ombak itu bermacam-macam itu di lautan bebas tapi bisa kita hindari, karena antara perahu dengan kita itu saling mencintai, kita cintai perahu, ia juga mencintai kita, kemudian tidak ada yang salah mugkin kita bisa selamat."

Dengan pemahaman itu, terlihat hubungan timbal balik antara tuan perahu dan perahunya. Karena perahu dianggap telah menunjukkan rasa cintanya dengan menjaga keselamatan tuan perahu dan juga mendatangkan rezeki, adalah kewajiban bagi tuan perahu untuk juga menjaga perahunya dengan tidak sembarang menggantinya dengan yang baru.

Analogi perahu sebagai manusia yang merupakan bagian dari keluarga ternyata bukan hanya sebagai cerminan dari jalinan hubungan yang erat antara tuan perahu dengan perahunya. Perahu sebagai mahluk hidup sangat nyata jika dikaitkan dengan pengalaman mereka berlayar dengan menggunakan perahu yang mereka cintai itu. Dalam konteks ini, perahu sebagai mahluk hidup bukanlah analogi semata melainkan sebagai suatu kepercayaan yang dapat dibuktikan dalam pengalaman nyata mereka. Simak kisah La Rahimu dan La Baua berikut ini:

> "Jadi barang itu (perahu) secara ilmu pengetahuan itu memang benda mati, tapi kita betul-betul kita niatkan bahwa dia hidup, dan itu bisa kita buktikan waktu kita berlayar belum ada mesin, walaupun masih di lautan Maluku sana, itu kita tidak rasakan itu padahal tidak kena angin dan itu kadang tidak salah jalan juga."

> "Jika kita menghadapi masalah di laut itu, perahu itu memberitahu tuannya. Dia bisikkan kita itu lewat mata hati. Oooh ada ombak besar, perahu beritahu kita itu. Makanya kita dengan perahu itu harus dekatlah hubungannya. Perahu mencintai kita makanya kita harus jaga mereka juga."

Menyimak pengalaman berlayar La Rahimu dan La Baua itu dapat kita lihat bahwa perahu dirasakan nyata adanya sebagai mahluk hidup yang memiliki peran penting dalam menjaga sang tuan perahu ketika dalam perjalanan. Pengalaman itu menunjukkan terciptanya suatu hubungan yang harmonis antara sang tuan perahu dan perahunya.

Keharmonisan antara tuan perahu dan perahunya itu dipercaya berkaitan dengan keharmonisan rumah tangga sang tuan perahu. Dalam pembuatan perahu hingga hendak pergi berlayar, keharmonisan dalam rumah tangga dipercaya berpengaruh pada hasil pembuatan perahu dan juga keselamatan dan juga perolehan rezeki pelaut yang pergi berlayar. Seperti yang diungkapkan oleh Sabahi dari Desa Tira berikut ini:

> "Sama dengan perahu dan manusia, kalau kita bikin dengan harmonis nah juga akan menghasilkan hasil yang harmonis, juga kalau suami istri sewaktu membuat perahu itu tidak harmonis maka akan menghasilkan sesuatu yang tidak harmonis juga tentunya. Makanya disini betul-betul dituntut ketelitian, biar menghasilkan suatu kenikmatan "

Proses pembuatannya adalah kegiatan yang sangat sakral bagi para pelaut karena dianggap sebagai suatu peristiwa "kelahiran" seorang anak yang akan diandalkan untuk menghidupi mereka.

Proses Pembuatan Perahu (*Bangka*)

Pembuatan perahu biasanya dikerjakan oleh pembuat perahu yang dikenal sebagai *pande bangka.* Pengerjaannya diawasi oleh seorang yang dituakan (*pale*) yang memiliki pengetahuan mengenai cara pembuatan perahu hingga pantangan yang tidak boleh dilanggar dalam proses pembuatannya. Para pelaut mempercayai bahwa kesalahan sedikit saja dalam proses pembuatan perahu akan menyebabkan kesialan dikemudian hari. Waktu dalam pembuatan perahu pun tidak bisa dilaksanakan sesuka hati. Pembuatan perahu dilaksanakan pada hari-hari baik yang ditentukan oleh seorang *pale.* Menurut La Ode Arsyad yang kami temui di Desa Tira, hari-hari baik yang dipilih adalah 4 hari bulan, 10 hari bulan, 13 hari bulan, 19 hari bulan atau 22 hari bulan. Setelah menentukan hari yang baik, dimulai lah pengerjaan perahu. Mengenai pemilihan jenis kayu yang digunakan untuk membuat perahu, disetiap tempat memiliki pendapat masing-masing mengenai jenis kayu apa yang paling baik kualitasnya. Di Desa Tira, semua perahu tradisional dibuat dari jenis kayu jati (*Tectona Grandis Sp.*) yang banyak tumbuh di sekitar hutan Gunung Sejuk di daerah Sampolawa. Seorang *pale* biasanya mengontrol kualitas kayu jati yang telah dipilih untuk sebagai bahan baku pembuatan perahu. Kayu yang tidak bisa digunakan sebagai bahan baku perahu adalah kayu yang didalamnya terdapat rongga yang menyimpan gumpalan tanah. Jika kayu yang demikian itu digunakan untuk perahu, dipercaya akan mengakibatkan sang tuan perahu mengalami sakit keras hingga kematian. Tanah di dalam kayu menyimbolkan kubur atau kematian. Untuk mengontol kualitas kayu, seorang *pale* memiliki kemampuan dalam mendeteksi kayu yang mengandung tanah itu dengan hanya mengetuk permukaan kayu tersebut.

Tahap awal yang dilakukan dalam pembuatan perahu adalah membuat *lunas* perahu. *Lunas* tak lain adalah tulang utama yang terletak di bagian tengah perahu. Di Desa Tira, *lunas* terdiri dari tiga

sambungan. Masing-masing bagian dalam sambungan itu berasal dari pohon yang berbeda-beda. Setelah kayu-kayu yang digunakan untuk membuat *lunas* telah siap, kayu-kayu itu disambung menjadi satu bagian. Proses penyambungan *lunas* adalah tahapan yang paling sakral dalam pembuatan perahu. Penyambungan *lunas* merupakan simbol dari awal penciptaan manusia yang diawali oleh hubungan seksual laki-laki dan perempuan. Ketika penyambungan *lunas* itulah, seorang *pale* membacakan doa (*batata*) sebelum melanjutkan ke tahapan selanjutnya. *Lunas* yang telah disambung itu kemudian dibalut dengan kain putih dan disematkan potongan emas di atasnya yang merupakan simbol dari pemberian mahar pada perkawinan sepasang manusia. Setelah pengerjaan *lunas* beserta ritualnya selesai, para *pande bangka* mulai menyusun papan dan kemudian memasang rusuk. Tahapan ini berbeda dengan perahu-perahu dari Makasar yang memasang rusuk terlebih dahulu sebelum menyusun papan. Papan dan rusuk yang di pasang untuk perahu di Buton biasanya berjumlah ganjil. Jumlah yang ganjil itu juga dianggap memiliki hubungan dengan jumlah organ tubuh manusia yang juga ganjil. Dalam pemasangan papan, ada ketentuan adat yang tidak boleh dilanggar. Tiap-tiap papan yang disusun telah memiliki urutan masing-masing dan tidak boleh saling tertukar. Bagian lingkar kambium yang terdapat di papan atau yang mereka sebut sebagai "tulang kayu" tidak boleh dipaku. Jika ketentuan itu dilanggar dipercaya akan menyebabkan pemilik perahu akan jatuh sakit atau bahkan mengalami kematian. Terkait dengan ketentuan dalam pembuatan perahu, di Desa Tira jika ada seorang pelaut yang jatuh sakit dan tak kunjung sembuh, seorang *pale* biasanya mendatangi perahu yang dimiliki pelaut tersebut untuk mencari apakah ada kesalahan dalam perahunya itu. Setelah kesalahan yang ada di perahu—misalnya kesalahan pemasangan papan, kayu yang mengandung tanah, atau tulang kayu yang dipaku—telah diperbaiki, pelaut yang jatuh sakit itu dipercaya akan terbebas dari penyakitnya. Mengenai hal tersebut, La Ode Arsyad menjelaskan pada kami:

> "Kalo tuan perahu sakit, kita cari dimana yang salah di perahunya apa tulang kena sambungan, apa ada tanah. Soalnya itu pasti ada salah-salah dengan perahunya. Kalo tidak sempurna (perahunya) nanti yang punya sial terus. Makanya membuat perahu itu bukan pekerjaan gampang. "

Setelah semua bagian perahu rampung, tibalah pada tahapan terakhir dalam pembuatan perahu yakni memberi lubang pada bagian tengah perahu. Bagian tengah itu disebut sebagai *lambo puse* atau pusatnya perahu. Di Tira, *lambo puse* ini juga dikenal dengan nama *kabelai.* Pembuatan lubang di *lambo puse* itu menandakan bahwa perahu telah selsesai dibuat. Di *lambo puse* yang telah dilubangi itulah, ritual pemotongan ayam dilakukan sebagai tanda bahwa perahu sebagai anak manusia telah memasuki usia dewasa dan siap untuk pergi berlayar. Dari situ kita mendapatkan pemahaman bahwa perahu dianggap sebagai seorang perempuan jika dilihat dari *lambo puse* yang sebetulnya adalah simbol *yoni* yang ada pada perahu. Kedewasaan yang ditandai oleh pemberian darah ayam di *lambo puse* diibaratkan seperti seorang perempuan yang mengalami menstruasi sebagai tanda kedewasaannya. Pada bagian ini kita telah melihat bagaimana kompleks dan rumitnya pembuatan perahu dan betapa tiap-tiap tahapan pembuatan sarat akan simbol serta makna-makna kultural yang mencerminkan pandangan yang dimiliki oleh masyarakat pelaut mengenai perahu. Ketelitian dalam mewujudkan kesempurnaan dalam pembuatan perahu juga mencerminkan harapan yang besar dari masyarakat akan keberkahan dari perahu yang digunakan untuk berlayar.

> "Sama dengan perahu dan manusia, kalau kita bikin dengan harmonis nah juga akan menghasilkan hasil yang harmonis, juga kalau suami istri sewaktu membuat perahu itu tidak harmonis maka akan menghasilkan sesuatu yang tidak harmonis juga tentunya. Makanya disini betul-betul dituntut ketelitian, biar menghasilkan suatu kenikmatan "

Harapan akan keberkahan perahu juga tertuang dalam upacara dan ritual yang dilaksanakan setelah pembuatan perahu selesai. Pada bagian selanjutnya akan kami jelaskan upacara yang dilakukan oleh para masyarakat pelaut seusai pembuatan perahu.

Upacara *Pombarua* dan *Kapipiria*

Setelah perahu selesai dibuat, akan diadakan upacara yang disebut sebagai *pombarua*. Dalam upacara tersebut diadakan pemotongan ayam dan kambing di *lambo puse* atau *kabile* perahu.

Selain itu, juga dilaksanakan upacara pemberian makan perahu atau yang disebut sebagai *pakande bangka.* Upacara yang serupa juga dilaksanakan oleh mereka ketika perahu yang mereka gunakan selesai diperbaiki misalnya menganti papan-papan yang telah lapuk. Berbeda dengan *pombarua*, dalam upacara yang dilaksanakan setelah memperbaiki perahu itu hanya dilakukan pemotongan ayam saja. Upacara ini disebut sebagai *Kapipiria.* Seperti halnya juga dengan *pombarua*, dalam *Kapipiria* juga dilaksanakan upacara *pakande bangka.* Dalam upacara-upacara itulah harapan-harapan memohon keberkahan kepada Yang Maha Kuasa diekspresikan dengan melakukan *batata* (berdoa) dan *berjanji.* Di sinilah upacara yang dilaksanakan itu memiliki sisi spiritualitas yang sangat kental. Dalam tiap rangkaiannya, terdapat berbagai pralambang yang memiliki makna yang terkait dengan gagasan budaya mereka mengenai pelayaran. Upacara *pombarua* maupun *Kapipiria* sama-sama melibatkan masyarakat banyak. Sanak saudara sang tuan perahu juga para tetangga turut berpartisipasi dalam acara tersebut. Dalam konteks inilah, upacara yang dilakukan memiliki fungsi sosialnya. Terkait dengan fungsi sosial, upacara *pombarua* dan *Kapipiria* juga digunakan sebagai arena dalam menransmisikan pengetahuan dan berbagi pengalaman berlayar diantara para pelaut. Dalam bagian ini, kami akan menjabarkan upacara yang dilaksanakan oleh para pelaut dari sisi spiritualitas yang sarat akan pralambang dan makna kultural (*cultural meaning*); dan juga sisi sosial budayanya sebagai arena dalam berinteraksi dan juga transmisi pengetahuan budaya (*cultural knowledge*).

Ketika kami sedang melakukan penelitian Lapangan di Desa Tira, beruntung kami dapat menyaksikan dan berpartisipasi dalam penyelenggaraan upacara *Kapipiria.* Pada saat itu, ada dua orang pelaut yang baru saja memperbaiki perahunya dan hendak pergi berlayar kembali. Sayangnya, kami tidak sempat menyaksikan upacara *pombarua* ketika kami sedang berada di lapangan. Menurut keterangan beberapa informan yang kami temui di Desa Tira, upacara *pombarua* sudah jarang sekali dilaksanakan karena pada saat ini hampir sulit menemui orang yang masih membuat perahunya

sendiri. Hal itu terkait juga dengan pelarangan pengambilan kayu jati di daerah Gunung Sejuk di Sampolawa setelah diberlakukannya kawasan tersebut menjadi kawasan hutan lindung. Upacara *pombarua* dilaksanakan untuk mendoakan perahu yang baru saja selesai dibuat. Upacara *pombarua* juga bisa dilaksanakan jika ada yang mengganti *lunas* perahu lamanya. Hal itu dilakukan karena penggantian *lunas* dianggap sama saja dengan membuat perahu yang baru. Pada masa kini, alih-alih membuat sendiri perahunya seperti nenek moyang mereka dahulu, kebanyakan pelaut di Desa Tira membeli perahu dari daerah lain seperti dari Talaga, Batu Atas, dan Siompu. Setelah perahu-perahu itu dibeli, biasanya para pelaut di Desa Tira akan memeriksa kondisi kayu dan susunan papannya. Jika ada yang tidak sesuai dengan ketentuan pembuatan perahu, mereka akan mengganti kayu atau papan-papan tersebut. Pengecekan perahu yang baru dibeli itu biasanya dilakukan oleh seorang *pale.* Setelah dilakukan penggantian kayu dan susunan papan, seorang tuan perahu menyelenggarakan upacara *Kapipiria.* Di sinilah, perahu-perahu baru itu "diperbaharui secara adat". Dalam proses pembaruan secara adat itulah, terjadi pelaziman budaya. Misalnya, dahulu *lunas* itu terdiri dari tiga sambungan kayu yang berasal dari pohon yang berbeda. Setelah pembuatan perahu sudah sulit lagi dilakukan karena keterbatasan bahan baku, persoalan *lunas* itu tidak lagi dipusingkan oleh mereka. Perahu-perahu yang mereka beli kebanyakan memiliki *lunas* yang tidak memiliki sambungan. *Lunas* perahu yang mereka beli itu kebanyakan dibuat dari satu pohon. Hal ini kemudian dimaklumkan karena untuk mengganti *lunas,* para pelaut tetap terbentur dengan persoalan kesulitan bahan baku. Selain itu, menurut mereka perahu barunya itu toh tetap tidak sepenuhnya "melanggar" ketentuan adat yang mereka pegang teguh yakni sambungan banyaknya papan dan rusuk tetap berjumlah ganjil. Dengan melakukan hal itu, adat tidak diterima begitu saja sebagai sesuatu yang ajeg lagi kaku melainkan disesuaikan dengan situasi dan kondisi yang dihadapi.

Ritual Pemotongan Ayam di Lambo Puse

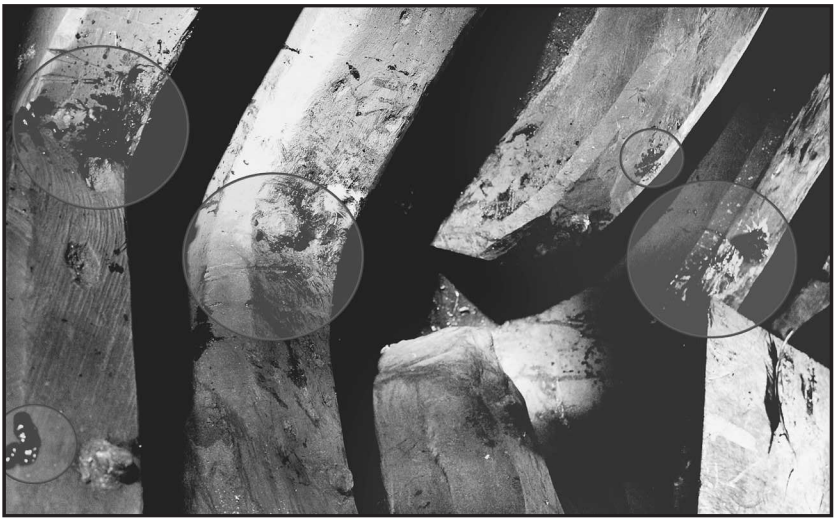
Upacara *Kapipiria* dimulai dari ritual pemotongan ayam di *lambo puse* perahu. Sebelumnya, seorang *pale* datang ke rumah sang tuan perahu untuk memberi makan ayam yang akan di potong itu. Biasanya ayam yang disediakan untuk ritual ini lebih dari satu ekor. Pasalnya, hanya ayam yang memiliki pertanda baik yang akan digunakan dalam ritual pemotongan ayam di *lampo puse.* Pertanda baik yang dimaksud itu dapat dilihat oleh *pale* ketika memberi makan ayam di rumah tuan perahu yang menyelenggarakan upacara *Kapipiria.* Simak pengalaman kami ketika mengamati prosesi pemberian makan ayam yang dipimpin oleh seorang *pale* bernama La Muda di rumah seorang pelaut bernama Langkasa.

> Di depan rumah Langkasa nampak dua ekor ayam yang akan digunakan dalam upacara *Kapipiria* telah disiapkan. Tak lama, *pale* pun datang ke rumah Langkasa. *Pale* yang dipanggil oleh Langkasa untuk memimpin upacara *Kapipiria* hari itu bernama La Muda. Setelah La Muda datang, Langkasa menerahkan seekor ayam kepadanya. Upacara pemotongan ayam pun dimulai. La Muda menimang-nimang ayam yang diserahkan kepadanya. Lalu ia membetulkan posisi duduknya sambil memeluk ayam tersebut. Suasana pun menjadi hening. Langkasa duduk berhadapan dengan La Muda. Prosesi ini disaksikan pula oleh istri dan anak Langkasa. La Muda pun membaca doa seraya mengusap ayam yang dipeluknya itu. La Muda lalu mengambil segenggam beras kemudian membaginya menjadi tiga bagian yang ia letakkan secara berderetan. Setelah itu La Muda melepaskan ayam tersebut ke hadapannya. La Muda pun memperhatikan gerak-gerik ayam tersebut dengan seksama. Pertama-tama ayam tersebut memakan beras yang terletak di bagian tengah, lalu bagian depan dan bagian belakang. Setelah memakan beras yang diberikan oleh La Muda, ayam tersebut pun terdiam dan tidak bergerak kemana-mana. Sesekali ayam itu berkokok lalu berhenti memakan beras yang diberikan oleh La Muda. La Muda pun meminta diberikan ayam yang kedua. Seperti halnya ayam pertama, La Muda menimangnya, memeluk sambil mengusap seraya membaca doa. Setelah membaca doa ayam tersebut dilepaskan. La Muda kali ini memberikan segenggam jagung yang di bagi menjadi tiga bagian. Setelah modar-mandir beberapa kali, ayam tersebut pun memakan jagung di bagian tengah lalu secara tiba-tiba menghampiri Langkasa yang duduk di hadapan La Muda. Melihat hal itu, La Muda pun memutuskan menggunakan ayam yang kedua.

Melihat prosesi pemberian makan ayam itu, kami pun bertanya-tanya: mengapa ia menggunakan dua ayam? Apa bedanya

ayam pertama dan ayam kedua? Apa maksud dari umpan yang dibagi menjadi tiga itu? Kami pun meminta La Muda menjelaskan maksud dari semua itu. La Muda pun menjelaskan pada kami bahwa Ketiga pembagian umpan itu melambangkan 3 hal dalam perahu, yakni: (1.) Keselamatan Perahu, (2.) Pencarian atau rezeki yang akan didapatkan perahu, dan (3.) Melambangkan tuan perahunya sendiri. Urutan ayam memakan tiga umpan itu digunakan sebagai pertanda untuk melihat keberuntungan yang diperoleh. Dilihat dari cara ayam tersebut memakan umpan, menurut La Muda sebetulnya pertanda yang baik. Ayam tersebut memakan umpan di tengah, depan dan belakang yang berarti perolehan rezeki akan berlimpah dan perahu serta awak kapalnya akan selamat. Akan tetapi setelah selesai memakan umpan, ayam tersebut hanya diam saja. Seharusnya menurut La Muda, setelah makan umpan ayam akan datang menghampiri si tuan perahu. Ayam pertama yang tidak menghampiri si tuan perahu dinilai menolak untuk dikorbankan dan merupakan pertanda bahwa si tuan perahu akan kesulitan mengatur anak buah (*sawi*). Dikahawatirkan jika tetap menggunakan ayam tersebut untuk upacara maka para awak tidak akan jujur dan patuh terhadap tuan perahu. Karena itulah La Muda memutuskan menggunakan ayam kedua. Menurut Langkasa sebetulnya ayam kedua itu lebih liar dari ayam pertama. Akan tetapi, ketika hendak diberi umpan perilaku ayam sangatlah jinak dan seperti patuh kepadanya. Menurut La Muda, itu adalah pertanda bahwa ayam tersebut telah rela dan ikhlas untuk dikorbankan. Ayam yang langsung menghampiri Langkasa setelah diberi umpan menandakan bahwa para anak buah akan jujur dan patuh kepadanya. Itulah alasan mengapa La Muda memilih ayam kedua alih-alih ayam pertama. “Kita kan cari yang baik biar perjalanannya mudah” katanya pada kami.

Setelah memilih ayam dari caranya memakan umpan yang diberikan oleh *pale,* Ayam pun dipotong di perahu. Darah dari pemotongan ayam itu dicurahkan di lubang *lambo puse* (lihat gambar 7). Pemberian darah pada lubang *lambo puse* itu menunjukkan bahwa perahu yang dianggap sebagai seorang perempuan itu telah dewasa dan siap untuk digunakan untuk berlayar.



Gambar 7: Darah ayam pada *lambo puse* atau *kabile* melambangkan kedewasaan perahu

Pemberian darah ayam itu seperti halnya menstruasi pada perempuan yang merupakan pertanda ketika memasuki akil balig. Setelah memotong ayam, seorang *pale* akan meramalkan nasib perahu dari cara ayam itu meregang nyawa setelah disembelih di atas lubang *lambo puse*. Menurut La Ode Arsyad, seorang *pale* dari Desa Tira, jika ayam mati dengan kepala menengadah ke atas dan posisi kakinya tidak masuk ke sela-sela kayu perahu menunjukkan pertanda yang baik. Jika ayam mati dalam posisi telungkup dan kakinya masuk ke dalam sela-sela kayu menunjukkan pertanda yang tidak baik. Jika dalam pemotongan ayam terdapat pertanda yang tidak baik dilihat dari posisi matinya ayam, seorang *pale* akan memanggil pemilik perahu beserta anak dan istrinya. Pada saat itu juga, *pale* akan menanyakan pada pemilik perahu apakah ada permasalahan dalam rumah tangga yang belum terselesaikan. Masing-masing pihak dari keluarga pemilik perahu harus mengeluarkan segala *unek-unek* yang terpendam untuk diselesaikan saat itu juga. Setelah persoalan rumah tangga itu diselesaikan dihadapan *pale,* ayam kedua pun disembelih diatas *lambo puse* perahu. Jika masih menunjukkan pertanda yang tidak baik, *pale* pun akan kembali bertanya kepada pemilik perahu

beserta keluarga: "apakah masih ada yang belum selesai?" Hal itu akan terus dilakukan oleh *pale* hingga posisi ayam menunjukkan pertanda yang baik. Prosesi ini mencerminkan kepercayaan para pelaut bahwa keharmonisan dalam rumah tangga adalah kunci keberhasilan dalam melakukan pelayaran. Segala sesuatu yang terjadi dalam pelayaran, akan selalu dikaitkan dengan keharmonisan dalam keluarga. Terkait dengan persoalan keharmonisan rumah tangga, dalam suatu kesempatan Sabahi mengisahkan sebuah cerita pada kami. Suatu ketika ada seorang tetangganya yang hendak pergi berlayar. Sebelum berangkat, ia berjanji akan memberikan "bekal" pada istrinya. "Bekal" yang dimaksud di sini adalah hubungan seksual suami-istri. Karena terlalu lelah bekerja, sang suami ternyata tidur terlalu lelap hingga lupa akan janjinya itu. Akhirnya ketika keesokan harinya ia akan pergi berangkat berlayar, perutnya mendadak sakit. Karena sakit perut, akhirnya sang suami pun menunda keberangkatannya. Sepulangnya sang suami, ia pun bercerita mengenai sakitnya itu kepada istrinya di rumah. Setelah ia menceritakan sakitnya itu pada sang istri barulah terungkap bahwa sang istri merasa sakit hati karena sang suami melupakan janjinya untuk memberikan "bekal" padanya sebelum berangkat berlayar. Cerita Sabahi itu menyiratkan sebuah pesan moral yang sangat dipegang teguh oleh para pelaut di Desa Tira yakni "janganlah meninggalkan istri dalam keadaan tidak sempurna sebelum pergi berlayar." Kembali ke pembahasan mengenai prosesi pemotongan ayam dalam upacara *Kapipiria,* segala sesuatu baik itu pertanda baik maupun buruk selalu dikaitkan dengan keharmonisan rumah tangga sang pemilik perahu.

Ayam yang telah disembelih di atas *lambo puse* perahu itu kemudian dipotong kepala, sayap dan kakinya. Kepala ayam, sayap dan kaki ayam kemudian diikat menjadi satu dengan bunga kelapa lalu diletakkan di bagian depan perahu (lihat gambar 8). Sementara itu, di bagian belakang perahu, diletakkan ikatan sayap ayam, kaki ayam dan bunga kelapa.

Gambar 8. Ikatan kepala, sayap, kaki ayam, dan bunga kelapa di muka perahu.

Sisa bagian ayam yang telah dipotong itu pun dibawa pulang untuk dimasak. Ayam yang telah dimasak itu nantinya akan digunakan dalam upacara memberi makan perahu atau *pakande bangka* dan juga dimakan bersama-sama orang yang datang menghadiri upacara *Kapipiria hari* itu.

Upacara Memberi Makan Perahu

Setelah ritual pemotongan ayam selesai dilaksanakan, masuklah kita pada sesi selanjutnya yaitu *pakande bangka* atau upacara memberi makan perahu. Upacara *pakande bangka* adalah ungkapan terima kasih dari sang pemilik perahu atas jasa yang telah diberikan perahunya itu. Seperti juga dalam pemotongan ayam, dalam *pakande bangka* juga dapat diketahui nasib baik dan buruknya suatu perahu. Dalam upacara *pakande bangka,* para ibu menyiapkan berbagai makanan yang mereka sajikan dalam loyang. Makanan yang disajikan dalam loyang itu terdiri dari sayap ayam, pisang digoreng tanpa tepung, pisang yang tidak dimasak, ubi yang digoreng tanpa tepung, barua rasa, wajik, cucur/cucuru, dan juga nasi. Makanan-makanan itu lah yang akan dibawa ke perahu untuk

upacara *pakande bangka* yang dilaksanakan di atas perahu. Seperti halnya dalam ritual pemotongan ayam, kegiatan dalam upacara *pakande bangka* juga dilakukan di *lambo puse.* Upacara dimulai dari pembacaan doa yang dipimpin oleh *pale* di depan *lambo puse.* Setelah membaca doa, *pale* mengambil beberapa makanan dari loyang yang telah disiapkan oleh pemilik perahu dan diletakkan di *lambo puse* lalu juga di muka dan belakang perahu (lihat gambar 9).

Gambar 9: Prosesi *pakande bangka* di depan *lambo puse*

Setelah meletakkan makanan di tiga bagian dalam perahu itu, *pale* membakar tiga batang lilin untuk diletakkan bersama dengan makanan. Setelah itu, *pale* memerintahkan tiga orang untuk menjaga lilin yang telah ia letakkan di *lambo puse* serta di bagian muka dan belakang perahu. Urutan matinya api lilin di tiga bagian dalam perahu itulah yang akan menjadi salah satu pertanda yang akan dibaca oleh *pale* untuk mengetahui nasib perahu.

Setelah selesai memberi makan perahu, *pale* dan para warga yang datang kembali ke rumah untuk makan bersama. Sebelum memasuki acara makan bersama, seorang *pale* akan memimpin doa bersama atau *batata.* Setelah berdoa, para ibu pun sibuk mengeluarkan beberapa nampan yang berisi makanan yang isinya

sama dengan makanan yang diberikan pada perahu. Satu nampan disediakan untuk tiga orang. Ayam yang sebelumnya dipotong di *lambo puse* juga disajikan dalam acara makan bersama itu. Akan tetapi, yang berhak menyentuh ayam itu hanyalah *pale.* Dari ayam itu *pale* mengambil tulang di bagian leher. Tulang tersebut juga merupakan pertanda yang digunakan untuk mengetahui nasib dan peruntungan perahu (lihat gambar 10).

Gambar 10: Tulang ayam yang digunakan untuk mengetahui nasib dan peruntungan perahu.

Setelah acara makan bersama selesai, *pale* yang memimpin upacara *Kapipiria* itu akan memberi tahukan makna yang terkandung dari urutan matinya api pada lilin dan bentuk tulang ayam yang ia lihat. Di Desa Tira kami sempat menyaksikan bagaimana seorang *pale* membaca tanda-tanda yang ditunjukkan oleh lilin dan tulang ayam dalam upacara *pakande bangka* yang diselenggarakan oleh seorang pelaut bernama Lajey. Lilin yang diletakkan di perahu Lajey seusai upacara *pakande bangka* mati apinya dengan urutan dari tengah, muka lalu belakang. La Ode Arsyad yang pada saat itu berperan sebagai *pale,* menjelaskan pada kami bahwa urutan matinya lilin dari tengah, muka, lalu belakang memberikan pertanda bahwa perahu

akan selalu pulang dengan selamat sejauh apapun ia pergi berlayar. Sekalipun terjadi kemalangan, perahu akan karam di daratan setelah kembali pulang dan bukan tenggelam di perjalanan. Adapun jika lilin mati dengan urutan dari belakang, tengah, lalu muka adalah pertanda yang kurang baik karena perahu diperkirakan akan karam di perjalanan. Selain digunakan untuk melihat nasib dan peruntungan perahu, lilin yang di pasang di muka, belakang dan tengah perahu juga merupakan simbol dari penerangan yang digunakan oleh perahu dalam berlayar sehingga terhindar dari kemalangan yang datang dari muka, dari belakang maupun dari tengah. Dengan meletakkan lilin, dipercaya bahwa dalam perjalanan perahu akan mampu menghindar dari karang yang tidak terlihat oleh awak perahu. Sedangkan tulang ayam seperti yang terlihat dalam gambar 4 memiliki makna bahwa perjalanan perahu dan perolehan rezekinya akan lancar tanpa hambatan suatu apapun. Hal itu ditunjukkan dengan bentuk sum-sum tulang yang membetuk lingkaran yang bagian tengahnya seperti berlubang. Sebaliknya, menurut La Ode Arsyad, jika bentuk sum-sumnya padat tanpa lubang menunjukkan bahwa perjalanan dan perolehan rezekinya akan banyak hambatan. Setelah acara makan bersama dan pengumuman pertanda yang ditunjukkan oleh lilin dan tulang ayam telah selesai, acara memasuki sesi selanjutnya yakni Ritual Berjanji.

Ritual Berjanji

"Kalau disini itu masih kental itu seperti acara-acara perahu itu kita bacakan berjanji, artinya kita dekatkan dengan agama, mudah-mudahan itu perahu kita seperti Allah dengan Muhamad."

Pernyataan Sabahi di atas itu menunjukkan bagaimana Ritual Berjanji memiliki makna spiritual yang sangat dalam bagi para pelaut. Ritual Berjanji pada dasarnya adalah prosesi doa dalam rangka memohon kepada tuhan untuk mendekatkan sang tuan perahu beserta awaknya dengan perahu yang akan mereka gunakan. Dengan melaksanakan Ritual Berjanji, diharapkan perahu dan tuan perahunya memiliki hubungan yang harmonis

sehingga membuahkan hasil berupa keselamatan dan juga rezeki yang berlimpah. Analogi hubungan Allah dan Muhammad yang digunakan oleh Sabahi dalam pernyataannya itu menunjukkan harapannya akan suatu hubungan yang erat antara dirinya dengan perahu. Ritual Berjanji dapat dikatakan wajib hukumnya untuk dilakukan oleh setiap pelaut yang hendak pergi berlayar. Para pelaut di Desa Tira percaya bahwa jika Ritual Berjanji ini tidak dilaksanakan, suatu saat ketika sedang melakukan pelayaran, perahu yang digunakannya akan menuntut seperti yang di ceritakan oleh La Rahimu berikut ini:

> "Artinya perahu bisa kita nikmati hasilnya, kita juga biasanya disini kita buatkan acara *pakande bangka* artinya sukuran baru kita bacakan *berjanji*, nah disitu perahu juga bisa rasakan itu, perjalanannya dia mulus, karena kalau kita tidak bacakan berjanji, dia tengah jalan nanti dia menuntut. Disaat perahu menghadapi ombak besar di laut, dia menangis, itu suatu pertanada bahwa antara perahu dengan tuannya itu tidak harmonis."

Selain memiliki makna spiritual, Ritual Berjanji ini juga merupakan arena sosial bagi para pelaut untuk mentransmisikan pengetahuan dan juga berbagi pengalaman dalam berlayar. Di sinilah segala aturan yang berkaitan dengan pembagian peran, hak dan kewajiban setiap awak perahu didiskusikan dan disepakati bersama. Simak hasil pengamatan kami terhadap Ritual Berjanji yang dilaksanakan oleh Lajey di Desa Tira berikut ini:

> Setelah makan, La Ode Arsyad kemudian memanggil Lajey beserta keluarga dan juga tiga orang *sawi*-nya untuk menghadap. Setelah itu Lajey yang duduk tak jauh dari La Ode Arsyad menggeser tempat duduknya lalu bersalaman dengannya. Ternyata tidak hanya jabat tangan biasa. Itu adalah jabat tangan dengan durasi cukup lama dengan diiringi pembacaan doa oleh La Ode Arsyad. Jabat tangan pun diakhri dengan mengusap tangan ke wajah. Prosesi serupa diikuti oleh istri Langkasa, anak-anaknya hingga para *sawi.* Setelah itu, La Ode Arsyad pun menyampaikan sesuatu kepada mereka. Nampak seperti ceramah. Dalam sesi itu, ternyata tidak hanya La Ode Arsyad yang berbicara. Beberapa orang warga juga turut menyampaikan sesuatu. Suasana pun nampak seperti diskusi. Langkasa beserta keluarga dan para *sawi* pun mendengarkan dengan seksama setiap pembicaraan tersebut. Yang disampaikan oleh La Ode Arsyad dan beberapa warga itu adalah nasihat-nasihat kepada Lajey yang hendak pergi berlayar. Kebetulan Lajey merupakan tuan perahu yang baru pertama kali

> memiliki perahu sendiri, sehingga dalam Ritual Berjanji saat itu banyak dilontarkan nasihat untuk saling menjaga keselamatan perahu dan awaknya. Saat itu setelah *pale* menasehati mereka, salah seorang *sawi* bertanya kepada *pale:* "jika kepentingan pribadi yang begitu mendesak sehingga mengharuskan kita untuk pulang, apakah diperbolehkan?" Pertanyaan tersebut kemudian dijawab oleh salah seorang yang hadir. Ia mengatakan bahwa kepentingan bersama adalah yang utama, sebab menurutnya kepentingan bersama tidak memiliki risiko, sedangkan kepentingan pribadi akan sangat berisiko terhadap keselamatan seluruh awak perahu.

Dalam pengamatan kami atas diskusi yang berlangsung dalam Ritual Berjanji itu, tampak semangat kebersamaan yang sangat kuat diantara para warga. Dalam momen diskusi itulah, para pelaut yang telah memiliki pengalaman berlayar yang cukup banyak berbagi pengetahuan kepada pelaut-pelaut lainnya yang masih belum memiliki banyak pengalaman. Dalam momen itu jugalah mereka saling bertukar pendapat mengenai segala sesuatu yang berkaitan dengan kegiatan berlayar. Bagi mereka yang belum pernah berlayar, dalam diskusi itulah semua hal yang belum pernah mereka ketahui dapat terkuak. Secara umum dapat kita lihat bagaimana pengetahuan budaya maritim di Desa Tira tetap lestari karena masih terus direproduksi dan ditransmisikan melalui—salah satunya—penyelenggaraan upacara dan ritual yang masih dapat kita temui hingga kini.

Pembagian Tugas dan Peran Antar Awak Perahu

Pada umumnya satu perahu terdiri dari 4—6 orang yakni *anakoda* (nahkoda) dan para *sawi* (anak buah). Tugas dan tanggung jawab di dalam kapal dibagi secara merata antara *anakoda* dan para *sawi*. Ditambah lagi dengan peraturan pelayaran yang ditetapkan oleh Syahbandar di sebuah pelabuhan, seringkali pengurusan administrasi di pelabuhan dilakukan oleh *sawi*, atau anakoda secara bergantian. Selain itu, saat ini sebelum perahu-perahu berlabuh di sebuah pelabuhan mereka selalu menyakan keberadaan nahkoda dan *bas* dalam perahu tersebut, *bas* adalah sebutan pelayaran bagi orang yang bertanggung jawab terhadap mesin sebuah perahu. Dalam praktiknya, para pelayar Tira tidak terlalu memusingkan keberadaan *bas* dalam perahu mereka, bagi mereka setiap orang yang ada di dalam

perahu bertanggung jawab pada keselamatan bersama termasuk memperhatikan kondisi mesin perahu. Akan tetapi, peraturan pelayaran dari pemerintah mengharuskan tiap pelayar memiliki satu orang *bas* dalam perahu. Kenyataan ini menunjukkan bahwa *bas* adalah peranan secara administratif saja karena pada praktiknya, semua awak perahu dituntut untuk menguasai semua hal termasuk memperbaiki mesin perahu. Pada masa lampau, dikenal dua jenis *anakoda* yakni anakoda darat dan anakoda laut. Anakoda laut adalah pemimpin di perahu yang bertanggung jawab atas keselamatan perahu dan awaknya selama dalam pelayaran. Sedangkan Anakoda darat adalah yang bertugas mengurus surat menyurat perahu ketika hendak berlabuh maupun berangkat berlayar.

Mengarungi Lautan, Membaca Langit: Pengetahuan Lokal Pelaut

"Buta huruf, tapi belum tentu hatinya buta. Artinya kami tidak sekolah secara formal ilmu kelautan tetapi secara di masyarakat dari turun-temurun, melihat langit... nah itu mereka bisa melihat tanda-tanda alam, lewat awan. Kalau mereka tidak pelajari itu, mau bagaimana?"

(La Sabahi, Desa Tira)

Sejak belum dikenalnya teknologi canggih untuk menentukan arah dan meramalkan kondisi cuaca, para pelaut Buton telah melakukan pelayaran dari satu pulau ke pulau lain untuk berniaga dengan hanya mengandalkan perahu bercadik yang bergerak dengan bantuan angin. Bagi para pelaut, alam adalah sahabat sekaligus ancaman yang berbahaya dalam petualangan mereka. Angin puting beliung, kumpulan karang yang kokoh dan tajam, menanti perahu para pelaut dan siap mencelakakan mereka di tengah jalan. Meskipun begitu, alam juga menyediakan berbagai petunjuk bagi mereka agar terhindar dari kemalangan dalam melakukan pelayaran. Untuk itulah dalam mengarungi samudera luas nan berbahaya, para pelaut dituntut untuk menguasai pengetahuan dalam membaca berbagai tanda-tanda yang telah disediakan alam tersebut. Secara turun-temurun, para leluhur telah membekali para pelaut dengan pengetahuan untuk berlayar yakni dalam hal membaca tanda-tanda alam.

"Langit adalah cerminan lautan", begitulah kira-kira generasi pendahulu para pelaut Buton berpetuah kepada para penerusnya sebagai bekal berlayar. Salah satu informan kami dari Desa Tira mengungkapkan bahwa apapun yang terjadi di lautan dapat dapat diketahui dengan melihat langit. Bentuk dan banyaknya awan mencerminkan kondisi gelombang ombak di lautan. Seorang pelaut dari Desa Tira bernama La Baua menjelaskan pada kami bahwa jika jumlah awan tidak terlalu banyak dan berbentuk semburat tipis di langit berarti ombak di laut pun tidak banyak. Sebaliknya, jika terdapat awan yang banyak dan berbentuk gumpalan yang tebal di langit berarti ombak di laut akan banyak dan besar. Seorang pelaut sebaiknya menunda perjalanannya apabila melihat awan yang banyak dan berbentuk gumpalan besar itu. Terlebih lagi, jika melihat awan yang tebal diikuti hujan rintik-rintik dan angin yang berhembus dari arah yang tidak berarturan seorang pelaut akan menunda keberangkatannya karena ditakutkan akan terjadi angin putting beliung yang akan mencelakakan mereka. Angin puting beliung sangatlah ditakuti oleh para pelaut. Pelaut di Desa Tira mengklasifikasikan angin puting beliung menjadi dua jenis yakni *Lancina Oda* dan *Wancina Oda.* Sesuai namanya, *Lancina Oda* adalah jenis "angin laki-laki" sedangkan *Wancina Oda* adalah "jenis angin perempuan".[122] Dinamai demikian karena dilihat dari bentuk angin dan cara pembentukannya. *Lancina Oda* muncul ditandai oleh gemuruh angin yang diliputi awan tebal lalu membentuk pusaran angin yang bergerak dari langit lalu menembus permukaan laut. Sedangkan *Wancina Oda* muncul diawali dengan datangnya semacam kabut di atas permukaan laut lalu membentuk pusaran air dilaut. Dari dua jenis angin itu, *Wancina Oda* adalah jenis angin yang paling ditakuti oleh para pelaut karena kemunculannya yang sering kali tiba-tiba dan sulit terdeteksi oleh mereka. Untuk itulah, setiap pelaut dituntut untuk memiliki kepekaan yang tajam dalam mencermati gejala-gejala alam yang ada guna menghindari bahaya yang mungkin terjadi.

[122] Di Buton, "La" adalah awalan nama yang lazim untuk laki-laki dan awalan "Wa" untuk nama perempuan. Misalnya La Rohimu untuk laki-laki dan Wa Ija untuk perempuan.

Untuk melakukan pelayaran, para pelaut Buton mempertimbangkan arah hembusan angin yang terjadi pada musim angin Monson Barat dan musim angin Monson Timur (lihat Rudyansjah, 2009; Zuhdi, 2010). Meskipun demikian, untuk lebih cermatnya seorang pelaut biasanya juga melihat pertanda dari bulan ketika malam hari tiba. Pada bulan purnama penuh, biasanya di sekitar awan terdapat sebuah lingkaran menyerupai cincin. Jika terdapat bagian yang terputus dari lingkaran di bulan itu, angin diperkirakan akan berhembus dari arah itu. Seperti juga yang ditemukan oleh Rudyansjah (2009, hlm.65), pada masa kini meski banyak perahu tradisional (biasanya disebut *boti* atau *bangka*) yang telah menggunakan mesin, mereka tetap mengandalkan pada hembusan angin untuk menggerakan kapal mereka guna menghemat bahan bakar. La Rahimu, seorang mantan pelaut yang kini menjabat sebagai Sekretaris Desa di Desa Tira, menganggap bahwa keberadaan mesin hanyalah untuk membantu layar menggerakkan perahu. "Yang utama tetap layar lah, kalau mesin kan anggapannya seperti *sawi* (sebutan untuk anak buah kapal) saja. Membantu agar layar kapal *gak* robek," katanya menjelaskan. Karena itulah, meski kini perahu-perahu tradisional telah dilengkapi dengan perangkat modern seperti mesin, pengetahuan lokal mereka yang rinci untuk mengetahui tanda-tanda alam tetap tersimpan dalam struktur kognitif para pelaut.

Pengetahuan dalam membaca berbagai tanda-tanda alam itu telah lekat menubuh (*embodied*) dalam struktur kognitif mereka. *Embodied knowledge* dalam memahami gejala alam yang kompleks itu merupakan hasil dari akumulasi pengalaman mereka dalam berlayar (lihat Strauss dan Quinn, 1997, hlm. 53). Ketika hendak berlabuh di suatu daratan misalnya, seorang pelaut dapat mengetahui keberadaan batu karang di pantai yang dapat merusak perahu mereka dengan hanya melihat bentuk daratan yang dituju. Jika daratan yang dituju terlihat landai dan datar, dapat dipastikan tidak terdapat batu karang di pantai. Sebaliknya, jika terlihat bukit yang tinggi di daratan yang dituju, diperkirakan terdapat banyak batu karang di sana dan seorang pelaut sebaiknya berhati-hati. Keberadaan batu karang juga dapat dideteksi dengan melihat

gerak-gerik ombak di laut. Ombak yang bergerak tidak beraturan menandakan bahwa di bawahnya terdapat batu karang yang siap melubangi perahu yang melintas. Kemampuan dalam melihat bentuk daratan dan gerak-gerik ombak untuk mendeteksi keberadaan batu karang itulah yang disebut oleh Gibson dan Ingold sebagai *skilled vision. Skilled vision* adalah keterampilan yang diperoleh seseorang dari pengalaman belajar mengasah cara pandang dalam melihat sesuatu (Gibson, 1979; Ingold dalam Grasseni, 2004, hlm.13). Bagi kami, deburan ombak di lautan tampak sama saja. Namun, tidaklah begitu bagi para pelaut. Tidak hanya digunakan sebagai indikator keberadaan batu karang, ombak juga dijadikan sebagai panduan untuk mengetahui jarak daratan dari perahu pada malam hari ketika daratan tidak terlihat. Seorang *anakoda* (sebutan untuk nahkoda dalam bahasa lokal) dapat mengetahui bahwa perahunya telah mendekati daratan dengan merasakan deburan ombak yang memukul buritan perahunya. Kepekaan dalam mengenali gerak ombak yang dapat digunakan sebagai panduan dalam berlayar bukanlah sesuatu yang dapat diperoleh melalui cara belajar formal melainkan dari pengalaman berlayar seorang pelaut.

Belajar membaca tanda-tanda alam dan mengasah kepekaan dalam mengenalinya adalah sesuatu keharusan bagi seorang pelaut karena terkait dengan suatu gagasan kultural yang mereka miliki mengenai keselarasan diri dengan alam. Seperti yang di ungkapkan oleh La Rahimu berikut ini:

> "ya kita itu memang sudah harus kenal semua itu pertanda yang ada di alam supaya kita ini harmonis begitulah dengan alam. Kalau sudah harmonis, kita juga selamat di perjalanan tanpa kesulitan suatu apapun karena alam bersahabat dengan kita."

Pada masa kini, masih tersimpan dalam ingatan kolektif masyarakat buton mengenai kisah-kisah ketangguhan dan kesaktian pelaut-pelaut pada masa lalu dalam melakukan pelayaran. Seperti halnya pengetahuan tentang membaca tanda-tanda alam, narasi-narasi mengenai ketangguhan para pelaut masa lalu itu tetap dipelihara dan ditransmisikan secara turun-temurun dari generasi ke generasi. Cerita-cerita mengenai kehebatan nenek moyang penuh dengan

sisi mistis yang sangat kental. Para nenek moyang digambarkan sebagai pelaut yang memiliki kesaktian dan kemampuan gaib dalam menghadapi berbagai gangguan dan kesulitan ketika melakukan pelayaran. Badai yang menghadang konon bisa diatasi dengan satu tiupan saja. Jika tidak terdapat angin ketika mereka hendak berangkat berlayar, mereka juga mampu mendatangkannya melalui ritual dan doa. Alam seakan tidak berdaya menghadapi sepak-terjang nenek moyang para pelaut itu.

Cerita-cerita mengenai yang kehebatan nenek moyang para pelaut Buton memang sulit dinalar dengan logika rasional kami sebagai peneliti. Terkait dengan hal itu, Barth dalam bukunya *Balinese World* (1993) menjelaskan bahwa nilai kebenaran (*truth value*) dari suatu pengetahuan tak bisa dilepaskan hubungannya dengan rasionalitas (*rationality*). Pertanyaannya kemudian adalah rasionalitas yang mana yang mungkin dapat digunakan dalam menjelaskan validitas suatu pengetahuan? Jika kita menganggap bahwa rasionalitas itu adalah seragam dan universal, tentu akan sulit menjawab pertanyaan itu. Apalagi jika mengandalkan pada rasionalitas dan logika kami sebagai peneliti, tentu kami akan beranggapan bahwa semua cerita kesaktian dan kemampuan magis itu hanyalah bualan belaka. Jika demikian, tentu cerita-cerita itu menjadi tidak relevan lagi untuk dikaji. Kisah mengenai kesaktian dan kemampuan magis nenek moyang para pelaut itu tetap relevan untuk kami bahas jika dikaitkan dengan *rational acceptability* yang mereka miliki yang dibentuk oleh nilai-nilai budaya setempat (Barth, 1993). Untuk menjelaskannya, Putnam (dalam Barth, 1993, hlm.307) menekankan perlunya untuk memperhatikan aspek ruang dan waktu (*time and place*) untuk melihat klaim rasionalitas dari suatu pernyataan. Bagi para informan kami, kisah kesaktian nenek moyang mereka bukanlah sebuah isapan jempol belaka. Kemampuan mengusir badai dengan satu tiupan misalnya adalah suatu kejadian yang nyata bagi mereka karena dikaitkan dengan dimensi ruang dan waktu. “Dulu, kalau sekarang sudah tidak bisa lagi karena sudah tidak ada lagi yang belajar ilmu itu,” kata La Ode Arsyad seorang *pande bangka* dari Desa Tira ketika mengakhiri ceritanya mengenai

kesaktian nenek moyangnya. Dengan menempatkan keterangan waktu "dulu", La Ode Arsyad meyakini bahwa kemampuan itu "pernah ada" meski tidak dapat kita temukan lagi bukti nyatanya pada masa kini. Hal yang sama juga dapat dilihat dari bagaimana La Sabahi menceritakan kemampuan para pelaut di Tira:

> " ini ada satu **cerita dulu** ini yah, tapi **mungkin sudah lama sekali**. **Dulu** itu di dalam perahu itu dikosongkan satu ruangan karena disitu, barangkali kalau sekarang itu kotak hitamnya pesawat, jadi disitulah sumber segala informasi, misalnya disitu ada karang, atau umpamanya dia salah jalan, dia bisa cerita itu, dia bisa dengar itu tanda-tanda di dalam ruangan itu. Ini malam, setelah dibuktikan siang itu memang benar itu disana ada karang [penekanan oleh penulis]"

Lantas, apa yang bisa kita pelajari dari itu semua? Apa makna yang terkandung dalam narasi-narasi mengenai kesaktian para pelaut pada masa lalu? Apa relevansinya narasi itu dengan kehidupan masa kini? Melalui narasi-narasi itulah kedigdayaan masa lalu tetap relevan pesonanya pada masa kini bagi para pelaut. Dalam bentuk narasi yang secara turun-temurun ditransmisikan dan direproduksi itulah masa lalu terus hidup dalam kehidupan masyarakat. Dalam komunitas mereka sendiri, narasi-narasi itu berfungsi sebagai pengingat sekaligus penguat jati diri dalam menjawab pertanyaan: siapa kita? Tidak hanya itu, melalui narasi-narasi kedigdayaan masa lalu itu, jati diri mereka sebagai pemilik kebudayaan maritim yang adiluhung diekspresikan dengan mereposisi dirinya dengan bercermin pada Yang Ilahi.

5

SI CERDIK 'DAN', DAN BUKANNYA SI TIRANI 'ATAU'

Dinamika kawasan yang kita bicarakan disini mengacu pada sebuah wilayah di Pulau Buton serta pulau-pulau di sekitarnya. Masyarakat yang mendiami wilayah ini menyebut diri mereka sendiri sebagai orang Buton. Masyarakat Buton, menurut pemahaman mereka, tidak hanya merujuk pada orang-orang yang ada di Pulau Buton saja, melainkan meliputi juga—selain orang-orang yang ada di kota Baubau dan Kabupaten Buton—orang-orang yang ada di Kabupaten Bombana, Kabupaten Muna, Kabupaten Wakatobi. Atau dengan kata lain, mencakup semua orang yang tadinya tercakup di dalam Kesultanan Buton. Bahasa yang mempersatukan mereka semua—yang sebetulnya secara historis berasal dari etnik yang berbeda-beda—adalah bahasa Wolio sebagai *lingua franca*. Identitas 'Kebutonan' dengan demikian dapat dikatakan lahir bersamaan dengan berkembangkannya Kesultanan Buton.

Sebagaimana diuraikan secara panjang lebar sebelumnya, Kesultanan/Kerajaan Buton itu dibangun berdasarkan adanya perasaan membutuhkan satu sama lain di antara elemen-elemen yang ada di antara beraneka macam masyarakat yang kemudian membentuk kerajaannya. Wa Kaka dan Sibatara diangkat derajatnya

oleh Bitaumbara (*bonto* dari Peropa) dan Sangariarana (*bonto* dari Baluwu) sebagai raja dan ratu berdasarkan pada prinsip saling membutuhkan. Inilah yang merupakan kesepakatan asali yang pernah dibuat di dalam sejarah awal pembentukan Kerajaan Buton. Keturunan para *bonto* itu pada masa kini terkenal dalam istilah sebagai kelompok Walaka, sedangkan keturunan Ratu Wa Kaka dan raja Sibatara terkenal sebagai kelompok Kaomu.

Setelah berlalu berabad-abad, kesepakatan asali di atas itu, dan ini yang cukup mengherankan, masih direkam dengan cukup baik di dalam kesadaran kolektif mereka. Dari keturunan para *bonto* dari kelompok Walaka yang kami ketemui pada masa kini, semuanya menyatakan bahwa raja di Kesultanan Buton itu diberi kemuliaan dan kebesaran sebagai raja karena diangkat oleh *siolimbona* (kelompok mereka). Dalam kaitannya dengan kelompok Kaomu, kelompok Walaka diibaratkan sebagai ayah yang memiliki kekuasaan dan kemauan untuk memuliakan anaknya—dalam hal ini raja yang berasal dari kelompok Kaomu—agar mencapai kebesarannya. Namun, kebesaran dan kemuliaan anaknya itu tetap dikontrol oleh *siolimbona* agar tidak dipergunakan secara semena-mena. Bukti yang seringkali diajukan oleh kelompok Walaka untuk menegaskan fakta historis itu adalah salah satu perjanjian yang diucapkan pada saat pengangkatan sultan, yang terjemahan bahasa Indonesianya kurang lebih sebagai berikut:

> "Kemana saja engkau pergi, ke atas langit atau ke bawah bumi, kamu harus bersama-sama dengan kami. Bilamana engkau tidak memperdulikan perjanjian ini, maka telah tiba masa perceraian kita, karena bukan engkau saja yang pantas di negeri ini."[123]

Sangat jelas dalam kutipan itu bahwa kebesaran dan kemuliaan itu diberikan kepada seorang raja atas dasar sukarela dan prinsip saling membutuhkan di antara kedua belah pihak, dan satu pihak yang memberikan kebesaran itu bisa menarik kembali mandatnya apabila pihak yang diberikan kebesaran dan kemulian meninggalkan dan mengabaikan pihak itu. Dengan demikian kekuasaan dikonsepsikan oleh masyarakat bahari di kesultanan ini bukan

[123] Wawancara pribadi dengan salah seorang informan kami.

top-down yang bersifat hegemonik, melainkan *bottom-up* dalam rangka mencapai kebesaran dan kemuliaan bersama yang sangat membebaskan keberdaulatan diri insan manusianya. Pada masa kinipun setiap aspirasi akan kebesaran dan kemulian keberdaulatan diri mereka, termasuk aspirasi akan provinsi Buton Raya, senantiasa dikonsepsikan dalam format adat (*sara*) seperti itu—kesepakatan asali akan kebersamaan yang berdasarkan pada prinsip *pobinci-binciki kuli* di antara berbagai potensi dan elemen yang ada dalam masyarakat Buton. Jadi kebesaran dan kemuliaan diri bukannya tidak dapat digapai karena manusia terpaku pada adat, melainkan justru karena ia melupakan akar akan asal muasal dirinya, yakni *sara*/adat itu.

Kecerdikan budaya bahari masyarakat Buton seperti itu justru terletak dalam kemampuan luar biasa mereka untuk bisa menyeimbangkan berbagai potensi dan elemen yang ada dalam masyarakatnya—yang sesungguhnya bisa berpotensi saling bertabrakan dan berkonflik—dan menginkorporasikannya secara anggun ke dalam adat (*sara*) yang dibungkus dan dikemas berlandaskan pada ajaran yang sangat spiritual sifatnya, yakni Tauhid yang hakiki. Kami mengistilahkan kejeniusan seperti itu—yang tidak terperangkap ke dalam tirani pilihan ini ***atau*** itu, melainkan memiliki kemampuan untuk merangkul semua potensi dan elemen yang ada untuk kebesaran dan kemuliaan bersama—sebagai si Cerdik '***Dan***'.

Manakala pada masa kini ada suara-suara sumbang yang menggugat kewenangan yang ada, maka kami melihat perkara itu lebih disebabkan bukan karena mereka menggugat keabsahan kewenangan yang sekarang ada dalam masyarakat itu sendiri, melainkan karena mereka merasa ada kesepakatan asali kehidupan bersama ada yang telah dilanggar. Menarik dalam kasus ini adalah cerita keturunan dari keluarga yang anggotanya pada masa lampau konon dijadikan korban tumbal untuk tiang pancang bendera yang sekarang berada di depan Masjid Keraton Wolio. Yang sangat menarik adalah bahwa gugatan itu diajukan mereka bukan karena leluhur mereka menjadi korban tumbal—itu sudah mereka terima sebagai

keniscayaan sejarah bagi kebesaran kerajaan mereka—melainkan lebih karena pengorbanan keluarga mereka itu sekarang dilupakan dan diabaikan masyarakat. Yang digugat adalah penegakan dari prinsip saling takut menakuti, saling memelihara, saling menyayangi, dan saling menghargai berdasarkan kedudukan dan kontribusi yang diberikan anggota keluarga mereka buat masyarakat Buton secara lebih luas. Inilah satu bentuk penerimaan dan kepasrahan diri yang sangat tinggi nilai spiritualitasnya.

Ajaran Tauhid itu membawa serta juga babad peradaban baru bagi masyarakat Buton. Perbudakan, sebagaimana dapat kita lihat dalam data-data sejarah, dihapuskan sultan Muhammad Idrus, dengan mengacu pada kesetaraan setiap insan manusia sebagai ciptaan Allah. Selain itu kita juga dapat menelusuri bahwa upacara pemenggalan kepala pada masa lampau, yang sangat erat berkaitan dengan upacara-upacara di batu-batu megalitik, sedikit demi sedikit dikikis habis oleh pemurnian ajaran Islam yang dilakukan oleh berbagai ulama besar yang ada di Buton. Dalam konteks ini kita tentu saja jadi teringat akan cerita yang sering dikemukakan orang mengenai tokoh yang terkenal Kenepulu Bula, Abdul Ganiyu, yang diriwayatkan memotong batu besar di dekat makam Murhum sekarang ini. Sebelumnya batu itu dianggap keramat dan seringkali didatangi orang untuk melakukan upacara. Yang sangat menarik dalam kaitan dengan ini, seperti diuraikan di bawah nanti, adalah bahwa masyarakat-masyarakat pegunungan di sekitar Kapontori—meskipun masih memelihara upacara adat di sekitar batu besar—menghayati dan mengamalkan adat-istiadat lawas mereka berdasarkan pada prinsip-prinsip ajaran Tauhid.

Apabila kecerdikan budaya bahari untuk menyeimbangkan berbagai elemen yang ada dalam masyarakat seperti itu memang nyata ada, bagaimana kita harus menanggapi berbagai pendapat dan wacana berbeda-beda yang acapkali dilontarkan orang Buton terhadap sejarah yang terjadi dalam masyarakat mereka sendiri, khususnya yang bertalian dengan pengertian Buton dan Wolio.

Di dalam naskah-naskah dan tradisi lisan, nama Buton dan Wolio sepertinya sering atau bisa dipertukarkan begitu saja. Belum

jelas mana di antara keduanya yang asli dan tambahan, atau mana di antara keduanya yang lebih dahulu dibandingkan dengan yang lainnya. Atau, adakah keterkaitan antara keduanya. Sepanjang penelusuran yang kami lakukan, belum ada yang mempersoalkan dan mencoba mencari jawaban perihal tersebut. Walaupun sebetulnya banyak versi tentang makna dan kisah bagaimana asal mula kawasan ini disebut dengan Buton maupun Wolio.

Kalau kita coba telusuri semua versi makna serta penamaan tersebut, dan menikmatinya seperti kita bermain *puzzle*, akan tampak bahwa masing-masingnya mencerminkan suatu konteks dan sudut yang berbeda-beda. Perbedaan itu bukanlah pertentangan atau kontroversi, melainkan potongan-potongan dan variasi yang satu sama lain saling melengkapi untuk melahirkan gambaran lain yang lebih produktif.

Kitab Negarakertagama yang ditulis pada abad ke-14 menyebutkan nama Butun sebagai satu di antara puluhan wilayah naungan Kerajaan Majapahit di Nusantara. Tampaknya, nama Buton lebih merupakan pandangan atau penamaan **"dari luar"**, seperti para pelaut dari tengah samudera yang melihat banyaknya Pohon Butu sebagai penanda fisik dari pulau tersebut, lalu menamainya sebagai Butun. Atau, para pengembara berkebangsaan Arab yang (mungkin pertama kali) menemukan pulau itu pada abad ke-7 Masehi serta berakulturasi, dan menyaksikan keajaiban-keajaiban dari banyaknya "batu berlubang" di sana, lalu mengasosiasikannya sebagai perut bumi. Dalam bahasa Arab, perut disebut dengan "But(u)n". Jadilah kemudian pulau itu disebut dengan "Darul Butun" atau "Darul Butni". Dalam sebuah naskah "Kitab Tembaga"[124] disebutkan bahwa pengembara Arab tersebut datang karena perintah Nabi Muhammad SAW., yang dengan 'penglihatan kenabian-Nya' mengatakan bahwa pulau tersebut merupakan tamsil dari "Perut" beliau, setelah Mekah dan Madinah yang digambarkan sebagai "Kepala" dan "Badan" beliau. Oleh karena itu, kemudian muncul makna (konotasi) lain dari kata Buton ini menjadi "Perut (Kandungan) Spiritual". Dengan

[124] La Ode Muhammad Tanzylu Faizal Amir (penyalin), "**As-Sajaru Huliqa Daarul Bathny Wa Daarul Munajat**", Buton, tt. Hal 3 – 7.

kata lain, suatu *potensi*. Belakangan, makna sebagai pulau yang "potensial" ini kemudian juga meluas meliputi kandungan alamnya, baik yang di atas maupun di dalam perut bumi.

Demikianlah, kalau Buton merupakan penamaan "dari luar", maka nama Wolio lebih menunjukkan penamaan "**dari dalam**". Seorang sesepuh Desa Pobaa di Kopontori mengatakan bahwa di dalam bahasa lokal kata "Wolio" itu berarti "Yang Datang"[125]. Kami terkesan dengan pemaknaan ini, karena ambiguitasnya yang mampu membawa imajinasi kita untuk mengurai akar dari dinamika kebutonan dan kewolioan yang sangat kompleks dan misterius.

Makna ini mengandung kearifan, karena mengatasi pertanyaan-pertanyaan kontroversial yang "jawabannya" banyak (dan selalu) dipertengkarkan oleh berbagai kelompok sosial di Buton, yaitu "Siapakah manusia pertama di Buton?". Kami katakan mengatasi karena historiografi positivistik pasti tidak akan bisa menjawab pertanyaan ini, apalagi klaim-klaim sepihak yang dangkal. "Dialah Yang Datang…" adalah jawaban yang arif karena lebih bersifat mempersatukan. Seolah ingin menggali pertanyaan yang lebih dalam, "Dari Mana Datangmu…?". Manusia Wolio adalah yang menyadari pertanyaan yang lebih dalam ini, dan jawaban dari pertanyaan inilah yang mempersatukan masyarakat Wolio. Yaitu, bahwa manusia Wolio, seperti keseluruhan manusia di muka bumi, datang dari *rahim* ibu, dan *rahim* ibu adalah cermin dari kasih Tuhan. Sebuah kearifan, yang lokal sekaligus universal.

Pada titik inilah, makna Wolio erat berkaitan dengan makna Buton sebagai perut dan kandungan (rahim). Lebih mengesankan lagi, keterpaduan makna keduanya itu ternyata juga tercermin di dalam praktik ritual-ritual di dalam berbagai ragam etnik di Buton. Di dalam perbedaan-perbedaan motif, bentuk ekspresi, dan momentumnya, mereka dipersatukan oleh penggambaran dari ritual-ritual tersebut akan siklus kelahiran dan kehidupan manusia. Kami terkesan pada kenyataan bahwa sebagian besar ritual-ritual itu berpusat pada sebuah batu yang dikeramatkan. Bentuk batu-batu

[125] Wawancara dengan Bapak La Ba'i di rumah beliau di Pobaa, Kopontori., Kab. Buton.

itu yang berlubang di tengahnya mengingatkan kita pada bentuk Yoni, yang mencerminkan jalan keluar-masuk dari/ke *rahim* Ibu, dari/ke Kasih Tuhan, dari mana semua manusia berasal dan ke mana akan menuju. Dalam hal ini, terasa ada pesan moral yang universal, bahwa sebagai sesama buah Kasih Tuhan kita mempunyai harkat dan martabat yang sama, yang mesti dijaga bersama dan karena itu tidak selayaknya kita saling menyakiti dan sebagainya.

Sisi lain dari makna "Yang Datang…" adalah makna denotatifnya. Bahwa identitas Wolio adalah sebuah proses yang berlangsung terus-menerus, yang dinamika historisnya dipicu oleh mereka "Yang Datang". Kawasan Buton yang dikelilingi oleh samudera dan letaknya strategis karena berada dalam jalur pelayaran antara Jawa, Makassar, dan "kepulauan rempah-rempah" di Maluku seperti Ambon, Seram, dan Banda. Oleh karena itu, pantai Buton akan selalu didatangi gelombang-gelombang yang silih berganti. Persoalan siapa yang dibawa oleh gelombang itu, dari mana dan kapan mereka datang, yang menunjuk kepada pengertian ruang-waktu historis, tentunya akan sangat berpengaruh terhadap bagaimana jadinya Buton. Apakah mereka yang datang adalah bajak laut? Pengembara? Ulama? Pedagang? Duta politik? Penakluk? Pelarian? Pesakitan? Dan lain sebagainya, tentunya akan menimbulkan dampak dan reaksi yang berbeda-beda pengaruhnya dalam pembentukan ke-Buton-an, seperti tampak dalam pemaparan sejarah pembentukannya yang panjang.

Menarik memperhatikan kaitannya dengan versi di atas, bahwa di dalam versi yang lain disebutkan bahwa kata Wolio berasal dari kata Buton "welia" yang bermakna "menebas"[126]. Penamaan ini mengacu kepada peristiwa historis berkaitan dengan tindakan dari para tokoh *yang datang* mendarat di Kalampa dari pulau-pulau seberang pada abad ke-13. Diceritakan bahwa untuk menghindarkan diri dari gangguan keamanan bajak laut Tobelo, Sipanjonga dan teman-temannya (Sijawangkati, Sitamanajo, dan Simalui) pergi meninggalkan Kalampa menuju arah gunung sejauh kira-kira 5

[126] A. Mulku Zahari, "**Sejarah dan Adat Fiy Darul Butuni**", diterbitkan oleh Proyek Pengembangan Media Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Jakarta, 1997. hal. 27

km dari tepi pantai. Di tempat yang baru inilah mereka membikin permukiman, namun karena masih penuh dengan hutan belukar maka mereka ***menebas*** belukar-belukar tersebut. Kelak Sipanjonga dan teman-temannya ini disebut dengan "Mia Patamiana" (Empat Orang Tokoh Perintis).

Ada kisah lain yang beredar di kalangan masyarakat desa Labalawa yang mengisyaratkan kemungkinan lain dari tindakan ***menebas*** ini, yaitu tentang apa yang ditebas sebenarnya. Dalam versi berbeda yang agak dirahasiakan,[127] yang berkaitan dengan asal-usul nama desa ini, apa yang disebut sebagai Mia Patamiana dalam versi di atas sebetulnya nama samaran dari satu orang pengembara, yaitu Labalawa. Sipanjonga adalah nama ketika Labalawa berada di Sumatera Timur, Sijawangkati ketika di Jawa, Sitamanajo ketika di Sumatera Barat dan Simalui ketika berada di Maluku. Syahdan, Labalawa kemudian datang mendarat di Kalampa (Sulaa) yang waktu itu merupakan wilayah dari Kerajaan Tobe-Tobe. Terjadilah kemudian pertarungan Labalawa dengan Raja Tobe-Tobe yaitu Dungkungcangia. Keduanya ternyata mempunyai kesaktian yang seimbang sehingga satu sama lain tidak bisa saling mengalahkan. Akhirnya disepakati, Labalawa bisa tinggal di wilayah Kerajaan Tobe-Tobe pada sebuah bukit yang terdapat pohon beringin di atasnya. Dalam suatu jamuan makan, Labalawa memenggal leher Dungkungcangia yang sedang minum Konau dengan gelas dari daun Talas.

Kalau dalam versi di atas "welia" diartikan dengan "menebas", maka dengan cerita mengenai tokoh-tokoh yang sama, namun dengan alur cerita yang berbeda, naskah lain[128] mengemukakan versi bahwa kata "welia" terdiri dari dua suku kata yaitu "we" dan "lia" yang berarti adalah "bikinlah permukiman". Tanpa penelaahan yang mendalam, kita menemukan bahwa kedua arti dari "welia" ini pun ternyata tidak bertentangan, melainkan saling melengkapi. Antara menebas dengan membikin permukiman adalah satu rangkaian tindakan yang saling mengandaikan. Bahkan dikaitkan dengan versi

[127] Wawancara dengan Bapak Safarudin di rumahnya, Desa Labalawa Kec. Murhum, Bau-bau.
[128] La Ode Muhammad Tanzylu Faizal Amir, op cit. Hal. 25.

Labalawa di atas, yang mengisyaratkan makna "menebas" sebagai penaklukan pun sebetulnya masih dalam satu rangkaian tindakan, dalam satu paradigma.

Makna lain yang juga banyak disebut di dalam naskah-naskah adalah bahwa Wolio merupakan kata bentukan dari frase Arab *WaliyyuLlah*. Suatu terminolog keagamaan di dalam disiplin *tasawuf Islam* yang berarti Wali Allah: Kekasih Allah, orang yang sangat dekat dan karena itu selalu di dalam lindungan Allah. Penamaan ini didasarkan pada keyakinan adanya suatu "nubuwat" yang disampaikan Nabi Muhammad SAW. ketika mengutus dua orang sahabat beliau untuk segera menemukan pulau yang mencerminkan "Perut" (*Butun*) beliau:

> "Di sebelah Timur, baru muncul dua buah pulau dan jauh sesudah Aku akan berkembang AgamaKu yang banyak diamalkan oleh orang-orang di Pulau itu yang sangat dekat kepada Tuhan. Mereka adalah Wali-wali ALLAH. "[129]

Para wali Allah ini tindakannya selalu mencerminkan sifat-sifat Allah yang Maha Kasih dan Melindungi semua makhluk-Nya. Oleh karena itu, makna Wolio disini mengisyaratkan suatu perlindungan. Para wali adalah para para pelindung manusia dan semua mahluk Tuhan. Di sinilah kemudian makna asal Wolio bertemu kembali kepada penamaan Butuni di atas, sama-sama mengacu kepada suatu tengara dari Nabi Muhammad SAW.

Demikianlah, elaborasi yang panjang dan rekonstruksi terhadap berbagai macam versi dan variasi di dalam penamaan dan pemaknaan terhadap Buton dan Wolio ini menggambarkan kepada kita suatu dinamika kompleks dari pencarian dan pembentukan identitas kebutonan dan kewolioan. Dapatlah kita ringkas sebagai suatu kesimpulan bahwa makna yang terkandung di dalam nama Buton dan Wolio itu tidaklah tunggal dan statis, melainkan selalu kompleks dan dinamis. Buton dan Wolio selalu mempunyai

[129] Dr. Ir. H.M.Mudjur Muif Ahmad Mudjiruddin, MSc., "**Mengungkap Tabir Sejarah Spiritual Dan Metafisika, Theokrasi Serta Monarkhi Parlementer Kesulthanan Buton (Bidaaril Buthuuni)**", Penerbit Yayasan Jabbal Qubais, Bogor, 2009, hal. 60. Lihat juga La Ode Muhammad Tanzylu Faizal Amir (penyalin), op. cit. Hal 3-7. Juga Sudjiton dkk., "**Naskah Akademik Hari Jadi Kota Baubau**", hal 20 dan La Ode A. Munafi, Tesis Magister, 2001, hal. 88.

makna lahir dan sekaligus makna batin, yang tidak terpisahkan. Makna lahir meliputi wujud fisik dari alam Buton seperti pohon, pulau, hutan, dan segala isi buminya, maupun pergulatan historis yang nyata antara para pendatang dan penghuni "asli"nya seperti pertumbuhan pemukiman-pemukiman baru dengan segala proses yang melingkupinya seperti penaklukan, peperangan, pembunuhan, perjanjian, perlindungan, dan sebagainya. Sementara itu, makna batinnya adalah pencarian dan pembentukan terus-menerus identitas manusia Buton dan pengembangan tatanan kemasyarakatannya, yang merupakan perwujudan dari rasa saling melindungi dan menghormati sesamanya, di dalam rangka penghambaan yang total kepada Sang Pencipta. Oleh karena itu, tercapainya keseimbangan yang dinamis antara kedua makna lahir dan makna batin inilah yang akan membawa masyarakat Buton kepada kejayaannya. Sebaliknya, apabila tidak tercapai keseimbangan, ketimpangan di antara keduanya, maka proses kebutonan menjadi statis, pincang dan terciptalah jurang malapetaka. Di dalam kemampuan menyeimbangkan dua hal itulah, bangsa Buton menampilkan kejeniusan tradisi dan budaya baharinya, dan itu begitu anggun diwadahi dalam ajaran Tauhid yang dipraktikkan mereka dalam kehidupan konkret sehari-hari.

LAMPIRAN

Struktur Pemerintahan Kesultanan

Di bawah berikut ini kami uraikan struktur pemerintahan Kesultanan Wolio. Bagan berikut ini dirangkum dari tulisan Berg, Manarfa, dan Zahari, dan disampaikan di sini secara lengkap dengan pertimbangan bahwa banyak orang masa kini yang sudah tidak mengetahui lagi jabatan-jabatan dalam pemerintahan (bahasa Wolio: pangka) Kesultanan Wolio pada masa lampau.[130]

1. Dewan Pemerintahan

   Sulutani/lakina Wolio (sultan)

   Sapati (perdana menteri)

   Kenipulu[131]

   Lakina Surawolio[132]

   Lakina Baadia

   Kapita lao i sukanaeo (Laksamana laut wilayah timur)[133]

   Kapita lao i matanaeo (Laksamana laut wilayah barat)

   (Ketujuh jabatan pemerintahan di atas dipegang oleh kaum kaomu)

[130] Zahari, 1977, Jilid I, hlm. 71-98; Manarfa, 1948, hlm. 7-9; dan Berg, 1939, hlm. 469-471.

[131] Pada masa raja keempat Tuarade pada masa kerajaan (bukan kesultanan), jabatan kenipulu dibentuk dalam rangka menampung perluasan wilayah Kerajaan Wolio. Tugas kenipulu adalah membantu sapati dalam tugas-tugasnya (Zahari, 1977, Jilid I, hlm. 41)

[132] Hingga masa sultan keempat La Elangi, kelompok *kaomu* dan *walaka* pada umumnya tinggal di dalam Keraton Wolio. Dalam masa-masa berikutnya, yakni pada masa pemerintahan sultan ketujuh Mopogaana Pauna Saparagau, pemukiman-pemukiman baru muncul di dekat keraton, yakni Surawolio dan Baadia, dan raja dari kedua pemukiman ini disebut Lakina Surawolio dan Lakina Baadia.

[133] i sukanaeo berarti arah matahari tenggelam dan i matanaeo berarti arah matahari terbit, kedua kata ini masing-masing mengacu secara berurutan kepada wilayah timur dan wilayah barat dari kerajaan. Semua jabatan di dalam kerajaan masuk ke dalam pembagian ini, yakni i sukanaeo untuk wilayah timur dan i matanaeo untuk wilayah barat (Manarfa, 1948, hlm. 7).

Bonto ogena i sukanaeo (Menteri besar wilayah timur)

Bonto ogena i matanaeo (Menteri besar wilayah barat)

(Kedua jabatan terakhir ini dipegang oleh kaum walaka)

2. Dewan Adat

   Bontona Peropa

   Bontona Baluwu

   Bontona Gundu-Gundu

   Bontona Barangkatopa

   (Keempat jabatan dalam Dewan Adat di atas terkenal dengan istilah patalimbona)

   Bontona Gama

   Bontona Siompu

   Bontona Wandailolo

   Bontona Rakia

   Bontona Melai

   (Kesembilan jabatan di atas terkenal dengan istilah siolimbona yang memiliki tugas mengawasi jalannya adat dan memilih sultan. Bontona Peropa dan Bontona Baluwu merupakan bonto utama, atau menteri utama, di dalam siolimbona. Kesembilan jabatan ini dipegang oleh kaum walaka)

3. Dewan Agama

   Lakina Agama

   Imamu

   Hatibi (4 orang)

   Moji/bilal (ada 10 orang)

   Mukimu (ada 40 orang)

   (Kelima jabatan ini terkenal dengan istilah Sarana Agama, atau Dewan untuk urusan agama. Tiga jabatan pertama dipegang oleh kelompok kaomu, sedangkan dua jabatan terakhir diperuntukkan untuk kelompok walaka)

4. Jabatan lainnya

Kapita (kapten kapal) - *kaomu*

Sabandara (sahbandar pelabuhan) - *walaka*

Bontona Dete

Bontona Katapi

Bontona Gampikaro (2 orang: i sukanaeo dan i Matanaeo)

7 orang Bonto

(Keempat jabatan di atas itu, yakni Bontona Dete, Bontona Katapi, Bontona Gampikaro dan tujuh orang Bonto, terkenal dengan istilah Bonto i Nunca, yang berarti menteri urusan dalam keraton, yang tugasnya mengurus istana sultan dan mengawasi jalannya etiket di dalam istana. Mereka semua berasal dari kaum walaka)

Bonto i sara:

antara 8 hingga 12 orang Bonto untuk Dewan Wolio/ Sarana Wolio, yang tertugas mengawasi *kadie* (pemukiman penduduk otonom di luar benteng keraton) dan membantu Bonto ogena i sukanaeo dan Bonto ogena i Matanaeo. Jabatan ini diperuntukkan untuk *walaka*.

Lakina Barata Patapalena (semuanya dari *kaomu*):

Empat raja dari empat vasal dalam kesultanan, yakni Muna, Tiworo, Kalingsusu dan Kaledupa.

Bobato (ada 40 orang, semuanya dari *kaomu*):

Sembilan dari para Bobato ini ada yang disebut dengan istilah *siolipuna*, yang berarti sembilan kerajaan kecil (Kamaru, Batauga, Waaleale, Wawoangi, Tumada, Bombonawulu, Wolowa, Todanga dan Bola) masing-masing di bawah seorang raja, yang membentuk sekutu kerajaan Wolio pada awal pembentukannya.

Kepala Distrik:

Jabatan ini diperkenalkan pada bulan Agustus tahun 1913[134] atau sekitar 7 tahun setelah kesultanan secara resmi menjadi bagian dari sistem pemerintahan Hindia Belanda pada tahun

[134] Zahari, 1977, III, hlm. 90

tahun 1906.[135] Awalnya hanya *kaomu* yang boleh menjabat posisi ini, namun kemudian *walaka* juga diperbolehkan menjabat posisi ini. Mereka terdiri dari 5 *kaomu* dan 6 *walaka.*

Uraian mengenai struktur pemerintahan kesultanan yang lebih rinci daripada pembahasan di atas membutuhkan satu tulisan tersendiri yang terpisah. Namun demikian, untuk tujuan memberi semacam bingkai dari apa yang telah kita bahas dalam bab-bab di buku ini, maka dalam hemat penulis uraian di atas sudah lebih dari cukup.

[135] Schoorl, 2003, hlm. 76-77

DAFTAR PUSTAKA

A. NASKAH LOKAL (tidak diterbitkan)

Anjonga Inda Malusa. Diperkirakan ditulis pada awal abad ke-19 oleh Haji Abdul Ganiu.

Barata Patapalena. Ditulis pada abad ke-20.

Israarul Umraai fiy aadatil wuzraai. Ditulis awal abad ke-19.

Hukum Adat Buton. Diperkirakan ditulis pada abad ke-19.

Hikayat Sipanjonga. Ditulis pada tahun 1850.

Ja Afara Shadiqi. Diperkirakan ditulis pada awal abad ke-18.

Kanturuna Mohelana. Ditulis pada pertengahan abad ke-19.

Kumpulan Perjanjian Kerajaan Buton. Tanpa tahun.

Murtabat Tujuh. Tanpa tahun.

Perhubungan atau Persatuan antara Laki Wolio (Sultan) dengan Syarat Agama dan Syarat Buton. Ditulis pada abad ke-20.

Pulangana Kaomu. Ditulis pada awal abad ke-19 oleh La Andi Ma Wahiri, Menteri (*Bontona*) dari Pemukiman Dete.

Sarana Barata. Ditulis pada abad ke-19.

Sarana Wolio. Ditulis pada pada masa Sultan Muhammad Idrus pada pertengahan abad ke-19, dialihaksarakan ke huruf Latin oleh La Ode Aegu dan diedit oleh Tony Rudyansjah.

Sarana Wolio. Ditulis pada masa Sultan Muhammad Isa Kaimuddin II pada akhir abad ke-19.

Silsilah Raja-Raja Buton. Ditulis pada kira-kira 1830.

B. BUKU dan ARTIKEL

Abdullah, bin Abdulkadir Munsji. 1952. *Sejarah Melayu*. Jakarta: Penerbit Djambatan.

Abidin, Andi Zainal. 1968. *Mitos Asal Mula Kerajaan Buton*. Manuskrip tidak diterbitkan.

Abubakar, La Ode. 1981. *Sejarah Masuknya Agama Islam di Buton dan Perkembangannya*.

Adams, Richard N. 1975. *Energy and Structure: A Theory of Social Power*. Austin: Univ. of Texas.

Aegu, La Ode. Tanpa Tahun. *Sejarah Masuknya Agama Islam dan Perkembangannya di Buton*. Manuskrip tidak diterbitkan.

Ahmadin. 2008. *Selayar Serambi Mekar (Mengapa Orang Berhaji di Gantarang)*. Makassar: Pustaka Refleksi.

Andaya, Leonard Y. 2004. *Warisan Arung Palaka*. Makassar: Penerbit Ininnawa.

Anderson, Benedict R. O'G. 1990. *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*. Ithaca: Cornell UP.

_____. 1991. *Imagined Communities: Reflection on The Origin and Spread Nationalism*. London: Verso.

Atkinson, Jane M., and Shelly Errington, eds. 1990. *Power & Difference*. Stanford, California: Stanford UP.

Auerbach, Erich. 1974. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton, New Jersey: Princeton UP.

Azra, Azyumardi. 1994. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Islam di Indonesia*. Bandung: Penerbit Mizan.

Bakhtin, Mikhail M. 1981. *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas.

_____. 1984. *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Minneapolis: Univ. of Minneapolis.

_____. 1986. *Speech Genres and OTher Late Essays*. Austin: Univ. of Texas.

Barnes, J.A. *"Kinship Studies: Some Impression on The Current State of Play," Man,* 15:2 (1980): 293-303

Barth, Fredrik, ed. 1969. *"Introduction", in Etnic Groups and Boundaries.* Boston: Little, Brown.

_____. 1993. *Balinese Worlds.* Chicago dan London: The University of Chicago Press.

BarThes, Roland. 1972. *Mythologies*. Saint Albans, England: Paladin.

Benedict, Ruth. 1934. *Patterns of Cultures*. Boston: Houghton Mifflin.

_____. 1946. *The Chrysan Themum and The Sword*. Boston: Houghton Mifflin.

Benhabib, Seyla. 1987. "Translator's Introduction," *Hegel's Ontology and The Theory of Historicity*. Herbert Marcuse, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Berg, E.J. van den. '*Adatgebruiken in verband met de sultaninstallatie in Boetoen*,' *TBG* 79 (1939): 469-528

Berg, L.W.C. van den. 1989. *Hadramaut dan Koloni Arab di Nusantara.* Jakarta: INIS.

Boon, James A. and David M. Schneider. "*Kinship vis-à-vis Myth: Contrasts in Levi-Strauss' Approach to Cross-Cultural Comparison*,' *American Anthropologist*, 76:4 (1974): 794-817

Bourdieu, Pierre. 1972. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge UP.

Bouwstoffen. *Bouwstoffen voor de geschiedenis der Nederlanders in den Maleischen archipel.* Diterbitkan dan diterangkan oleh P.A.Tiele [1886, 1890] dan J.E.Heeres 3 Jilid. S-Gravenhage: Nijhoff, 1886.

Bowen, John R. 2002. *Religions in Practice*. Boston: Allyn and Bacon.

Braudel, Fernand. 1980. *On History*. Chicago: Univ. of Chicago.

_____. 1984. *The Perspective of The World*. New York: Harper & Row.

Broersma, R. "*Medeelingen over de eilanden van het Sultanaat Boetoen', Koloniaal Tijdscrijft*, XIX (1930): 26-38.

Brown, C.C., trans. 1970. *Sejarah Melayu, or Malay Annals*. Kuala Lumpur: Oxford U.

Bruner, Edward M. 1974. "*The Expression of Ethnicity in Indonesia*", *Urban Ethnicity*. A. Cohen, ed., London: Tavistock.

_____. 1984. *Text, Play, and Stories* (ed.,). Washington, DC: American Anthropological Association.

_____. 2005. *Culture on Tour*. Chicago: Univ. of Chicago.

Canetti, Elias. 1988. *Crowds and Power*. New York: Farrar Straus Giroux.

Cassirer, Ernst. 1981. *Kant's Life and Thought*. New Haven: Yale UP.

Chaudhuri, K.N. 1985. *Trade and Civilization in The Indian Ocean: An Economic History from The Rise of Islam to 1750.* Cambridge: Cambridge UP.

Clark, Katerina dan Michael Holquist. 1984. *Mikhael Bakhtin*. Cambridge, MA: Harvard UP.

Cohen, Abner, ed. 1974. *Urban Ethnicity*. London: Tavistock.

Collier, Jane dan Michelle Z. Rosaldo. 1980. '*Politics and Gender in Simple Societies*,' dalam *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. S. Ortner and H. Whitehead, eds. Cambridge: Cambridge UP.

Comaroff, Jean. 1994. *Body of Power, Spirit of Resistance*. Chicago: Univ. of Chicago.

Corpus Diplomaticum. 1907. *Corpus Diplomaticum*. S-Graven: Nijhoff.

Cortesao, Armando, ed. and trans. *The Suma Oriental Tome Pires dan The book of Francisco Rodrigues*. London: Hakluyt Society, 1944.

Couvereur, J. 1935. *Ethnografisch Overzicht van Moena*. Raha.

Crowley, J. "Japanese Army Factionalism in The Early 1930's," *The Journal of Asian Studies* 21 (1958): 309-326.

Daghregister 1624-1669. Daghregister gehouden int Casteel Batavia vant passerende daer ter plaetse als over geheel Nederlandts-India. 18 vols. s-Gravenhage: Nijhoff, 1888-1931.

Dick, Howard W. '*Perahu Shipping in Eastern Indonesia,' Part I*, *Bulletin of*

Indonesian Economic Studies II: 2 (1975): 69-107.

Dumont, Louis. 1980. *Homo Hierarchicus*. Chicago: Univ. of Chicago.

Durkheim, Emile. 1956. *Education and Sociology*. New York: Free Press.

_____. 1974. *The Elementary Forms of Religious Life*. London: Allen & Unwin.

_____. 1980. *The Rules of Sociological Method*. New York: Free Press.

_____. 1980. *Suicide: A Study in Sociologi*. London: Allen & Unwin.

Durrell, Lawrence. 1961. *Clea.* New York: Washington Square Press.

Errington, Sherly. 1989. *Meaning and Power in A SouTheast Asian Realm*. Princeton, New Jersey: Princeton UP.

Fox, James. 1983. "*For Good and Sufficient Reasons": An Examination of Early Dutch East India Company Ordinances on Slaves and Slavery*, *Slavery, Bondage, and Dependency in SouTheast Asia*. A. Reid, ed. St. Lucia, Queensland: Univ. of Queensland.

_____. 1988. *Origin, Descent and Precedence in The Study of Austronesian Societies*. Leiden: Pidato Pengukuhan sebagai Guru Besar Universitas Leiden.

Foucault, Michael. 1977. *Discipline and Punish.* Harmondsworth: Penguin.

_____. 1980. '*Body/Power*,' *Power/Knowledge*. New York: PanTheon Books.

_____. 1991. "*Governmentality*", *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Gordon Burchell and Miller, eds. Chicago: Univ. of Chicago.

Gadamer, Hans-Georg. 1994. *Truth and Method*. New York: Crossroad.

Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. London: Free Press.

_____. 1966. *Paddlers and Princes*. New York: Basic Books.

_____. 1973 (a). '*The Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture*,' *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

_____. 1973 (b). '*Religion as A Cultural System*,' *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

_____. 1973 (c). '*Person, Time and Conduct in Bali*,' *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

_____. 1973 (d). '*The Cerebral Savage: On The Work of Claude Levi-Strauss*,' *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

_____. 1973 (e). '*Ideology as A Cultural System*,' *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books.

_____. 1973 (f) '*The Impact of The Concept of Culture on The Concept of Man*,' *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books.

_____. 1973 (g). '*Ethos, World View, and The Analysis of Sacred Symbols*,' *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books.

_____. "*On The Nature of Anthropological Understanding*," *American Scientist*, 63:1 (1974): 47-53.

_____. 1980. *Blurred* Genres. New York: Basic Books.

_____. 1980 (a). *Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali.* Princeton, New Jersey: Princeton UP.

Gellner, Ernest. 1981. *Concepts and Society*. *Transactions Fifth World Congress of Sociology*. Washington.

Generale Missiven. Generale Missiven van gouverneurs-generaal en rade aan heren XVII der Verenigde Oostindische Compagnie. s-Gravenhage: Nijhoff, 1960-1985.

Giddens, Anthony. '"Power" in The writing of Talcott Parsons', *Studies in Social and Political Theory*. New York: Basic Books, 1977.

_____. 1977. *Central Problems in Social Theory*. Berkeley: Univ. of California.

_____. 1984. *The Constitution of Society*. Berkeley: Univ. of California.

Gramsci, Antonio. 1971. *Selections from The Prison Notebooks*. Q. Hoare, Q and G Nowell-Smith, eds. New York: International Publishers.

Grasseni, C. 2004. *'Video and Ethnographic Knowledge: Skilled Vision' in The Practice of Breeding*' Dalam S. Pink, L. Kürtidan A. I. Afonso (peny.) *Working Image: Visual Research and Representation in Ethnography* (hlm.12—27). London dan New York: Routledge

Hall, Stuart. 1996. '*Introduction: Who Needs Identity?*', *Questions of Cultural*

Identity. S. Hall and P. Gay, eds. London: Sage.

Hobbes, Thomas. 1984. *Leviathan*. New York: Penguin Books.

Holquist, Michael. 1990. *Dialogism: Bakhtin and His World*. London: Routledge.

Howe, L.E.A. '*The Social Determination of Knowledge: Maurice Bloch and Balinese Time*', *Man*, 16: 2 (June 1981): 220-234.

Iqbal, Muhammad Zafar. 2006. *Kafilah Budaya*. Jakarta: Penerbit Citra.

Josselin de Jong, P.E. de, ed. 1977. *Structural Anthropology in The NeTherlands*. Leiden: KITLV.

Kant, Immanuel. 1965. *Critique of Pure Reason*. Norman Kemp Smith, trans. New York: St. Martin's Press.

Kantorowicz, Ernst H. 1981. *The King's Two Bodies*. Princeton, New Jersey: Princeton UP.

Langer, Susanne K. 1969. *Philosophy in a New Key*. Cambridge, MA: Harvard UP.

Leach, Edmund. 1990. '*Aryan Invasions over Four Millenia*', in *Culture Through Time*. E. Ohnuki-Tierney, ed. Stanford: Stanford University Press.

Levi-Strauss, Claude. 1963. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.

_____. 1966. *The Savage Mind*. Chicago: Univ. of Chicago.

_____. 1968. *The Elementary Structure of Kinship*. London: Social Science Paperback.

_____. 1968. *The Raw and The Cooked.* London: Cape.

_____. 1977. *Structural Anthropology*, vol. II, Chicago: Univ. of Chicago.

Levy-Bruhl, Lucien. 1923. *Primitive Mentality*. London: Routlege.

_____. 1926. *How Natives Think*. New York: Penguin Books.

Lewis, I.M., ed. 1970. *History and Social Anthropology*. London: Tavistock Publications.

Li, Tania M. 2003. *"Masyarakat Adat, Difference and The Limits of*

Recognition in Indonesia's Forest, Race, Nature and The Politics of Difference. D.S. Moore, Jake Kosek, and Anand Pandian, eds. Durham: Duke UP.

_____. 2003. "*Environment, Indigeneity, and Transnationalism*", in *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movement*. Richard Peet and Michael Watts, eds. Second Edition, London: Routledge.

Ligtvoet, A. '*Beschrijving en geschiedenis van Boeton*'. *BKI* 26 (1878): 1-112

Lombard, Denys. 2005. *Nusa Jawa: Silang Budaya*. 3 vols, Jakarta: Gramedia.

Lukacs, Georg. 1970. *Theory of Novel*. New York: Merlin.

Macknight, C.C. 1979. *The Emergence of Civilisation in South Celebes and Elsewhere*, *Pre-Colonial State Systems in SouTheast Asia*. Anthony Reid and Lance Castles, Kuala Lumpur: MBRAS, No. 6.

Madu, La Ode. 1980. *Sejarah Masuknya Agama Islam di Buton dan Perkembangannya*. Manuskrip tidak diterbitkan.

Malinowski, Bronislaw. 1945. *The Dynamics of Culture Change*. New Haven: Yale UP.

_____. 1955. *Magic, Science and Religion and OTher Essays*. New York: Doubleday Anchor Book.

Manarfa, La Ode. 1948. *Boeton en haar standenstelsel*. Leiden: Skripsi dokturandus Universitas Leiden.

Manzoor, Parvez. 1990. "*Islamic Liberalism and Beyond*," *The American Journal of Islamic Social Sciences* 7:1 (1990): 77-85.

Menzies, Gavin. 2006. *1421 Saat China Menemukan Dunia*. Jakarta: Pustaka Alvabet.

Merton, Robert K. 1969. *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press.

Moore, Donald S. 1996. '*Marxism, Culture, and Political Ecology: Environmental Struggles in Zimbabwe's Eastern Highlands*, *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movement*. R. Peet and M. Watts, eds. First Edition, New York: Routledge.

Mudjiruddin, H.M. Mudjur Muif Ahmad. 2009. *Mengungkap Tabir Sejarah Spiritual dan Metafisika, Theokrasi Serta Monarki Parlementer Kesulthanan Buton (Bidaaril Buthuuni)*. Bogor: Yayasan Jabbal Qubais.

Mulyana, Slamet. 2006. *Tafsir Sejarah Nagara Kertagama*. Yogyakarta: LKiS.

Munoz, Paul Michel. 2009. *Kerajaan-Kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenanjung Malaysia: Perkembangan Sejarah dan Budaya Asia Tenggara Jaman Pra Sejarah – Abad XVI*. Yogyakarta: Media Abadi.

Nietzsche, Friedrich W. 1966. *The Will to Power*. W. Kaufmann and R.J. Hollingdale, eds. New York: Random House.

Ortner, Sherry B. 1978. *Sherpas Through Their Rituals*. Cambridge: Cambridge UP.

Ossenbrugen, F.D.E. van. 1977. "*Java's monca-pat: Origins of a Primitive Classification System*", *Structural Anthropology in The NeTherlands*. P.E. de Josselin de Jong, ed. Leiden: KITLV.

Parsons, Talcott. 1975. *Structure of Social Action*. New York: Free Press.

_____. 1975. *Social System*. New York: Free Press.

Parson, Talcott and E.A. Shills, eds. 1962. *Towards a General Theory of Action*. New York: Free Press.

Peirce, Charles Sanders. 1958. *Collected Papers.* C. Hartshorne and P. Weiss, eds. Cambridge, MA: Harvard UP.

Pelras, Christian. 2006. *Manusia Bugis*, Jakarta: Nalar.

Percy, W. "*Metaphor as Mistake*,' *The Sewanee Review* 66 (1958): 79-99

Pigeaud, Theodore G. Th. 1960. *Nagarakertagama – Java in The XIVth Century: A Study in Cultural History: The Nagarakertagama by Rakawi Prapanca of Majapahit, 1365 AD,* 3 Jilid, The Hague: Martinus Nijhoff

Putra, Maia Papara. 1999. *Proses Masuknya Islam dan Ciri Khas Islam Hakiki di Buton*. Tanah Wolio: Saharudin RR.

Radcliffe-Brown, A.R. 1966. *Method in Social Anthropology*. Chicago: Univ. of Chicago.

Reid, Anthony. 1993. *SouTheast Asia in The Age of Commerce*. New Haven: Yale UP.

_____. 1999. *Dari Ekspansi hingga Krisis*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

_____. 2004. *Sejarah Modern Awal Asia Tenggara*. Jakarta: LP3ES.

Ricklefs, M.C. 2005. *Sejarah Indonesia Modern*. Jakarta: Serambi.

Ricoeur, Paul. 1980. *The Contribution of French Historiography to The Theory of History*. Oxford: Oxford UP.

Rousseau, Jean-Jacques. 1973. *The Social Contract and Discourses*. New York: Everyman's Library.

Rudyansjah, Tony. 'Kaomu, Walaka dan Papara: Satu kajian mengenai Struktur Sosial dan Ideologi Kekuasaaan di Kesultanan Wolio', *Berita Antropologi* 52 (1997): 44-53

_____. 2009. *Kekuasaan, Sejarah & Tindakan*. Jakarta: Rajawali Pers.

_____. 2011. *Alam, Kebudayaan & Yang Ilahi*. Jakarta: Titian Budaya.

RuTherford, Danilyn. 2003. *Raiding The Land of The Foreigner*. Princeton, New Jersey: Princeton UP.

Saifuddin, Achmad F. 1985. *Konflik dan Integrasi: Perbedaan Faham dalam Islam di Indonesia.* Jakarta: Rajawali.

Sahlins, Marshall. 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Ann Arbor: Univ. of Michigan.

_____. 1985. *Islands of History*. Chicago: Univ. of Chicago.

Said, Edward W. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Saussure, Ferdinand de. 1966. *Course in General Linguistics*. New York: McGraw-Hill.

Schoorl, Jim W. "*Power, Ideology and Change in The Early State of Buton*", *Fifth Dutch-Indonesian Historical Congress*, The NeTherlands, 23-27 June 1986

Schoorl, Pim. 2003. *Masyarakat, Sejarah dan Budaya Buton*. Jakarta: Penerbit Djambatan.

Silverstein, Michael. 1976. "*Shifter, Linguistic Categories and Cultural Description*,' *Meaning in Antrhropology.* Eds. Keith Basso and H. Selby. Albuquerque: Univ. of New Mexico.

_____. 1984. '*On The Pragmatic 'Poetry' Of Prose: Parallelism, Repetition, And Cohesive Structure In The Time Course Of Dyadic Conversation*,' *Meaning, Form And Use In Context: Linguistic Applications.* Ed.Deborah Schiffrin.

Smith, M.G. 1962. *Government in Zazzau*. London: Oxford UP.

Southon, Michael. 1995. *The Navel of The Perahu: Meaning and Values of in The Maritime Trading Economy of A Butonese Village*, Canberra: Department of Anthropology, Research School of Pacific and Asian Studies, The Australian National University.

Stapel, F. W. 1922. *Het Bongaais verdrag*. Groningen: Wolters.

Strauss, C., dan Quinn, N. 1977. *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*. Cambridge: Cambridge Press.

Sunyoto, Agus. 2010. *Dhaeng Sekar Telik Sandi Majapahit*. Yogyakarta: Diva Press.

Tambiah, Stanley J. 1985. '*The Galactic Polity in Southeast Asia*', *Culture, Thought and Social Action*. Cambridge: Harvard UP.

Thomas, Keith. 1971. *Religion and The Decline of Magic*. New York: Scribner's.

Tibbetts, G.R. 1979. *A Study of The Arabic Texts Containing Material on SouTheast Asia*. Leiden: KITLV.

Turner, Jonathan H. 1998. '*Anthony Giddens' Structuration Theory*', *The Structure of Sociological Theory*. Jonathan H. Turner. Belmont: Wadsworth Publishing.

Turner, Terence. 1985. *Ethno-ethno History: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society*. Unpublished manuscript.

Valeri, Valerio. *Diarchy and History in Hawaii and Tonga*. Unpublished manuscript. n.d.

_____. 1989. '*Death in Heaven: Myth and Rites of Kinship in Tongan Kingship*', *History and Anthropology* 4. Ed. Jean-Claude Galey.

----------. 1990. '*Constitutive History: Genealogy and Narrative in The Legitimation of Hawaiian Kingship*,' *Culture Through Time*. Ed. Emiko Ohnuki-Tierney. Stanford: Stanford UP.

Vansina, Jan. 1970. "*Culture through Time*", *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*. Ed. R. Naroll and R. Cohen. New York: Natural History Press.

_____. 1985. *Oral Tradition as History*. Madison: Univ. of Wisconsin.

Vickers, Adrian. '*Balinese Texts and Historiography*', *History and Theory*, xxix:2 (1990): 158-178.

_____. 2010. *Peradaban Pesisir*, Denpasar: Larasan.

Vlekke, Bernard H.M. 1961. *Nusantara: A History of Indonesia.* Brussels: A. Manteau SA.

Volosinov, Valentin Nikolaevic. 1986. *Marxism and The Philosophy of Language*. Cambridge, MA: Harvard UP.

Vonk, H.W. 1937. *Memorie Assistent Resident Boetoen en Laiwoei, Nota betreffende het zelfbestuurend landschap Boetoen*. Naskah ketikan, tersedia di Perpustakaan Koninklijk Instituut voor de Tropen, Amsterdam.

Weber, Max. 1946. *Essays in Sociology*. New York: Free Press.

_____. 1978. *Economy and Society*. Berkeley: Univ. of California.

_____. 1981. *Protestant Ethics and The Spirit of Capitalism*. New York: Free Press.

Wolf, Eric R. 2001. *Pathways of Power.* Berkeley: Univ. of California.

Wolters, O.W. 1970. *The Fall of Srivijaya in Malay History*. Ithaca, New York: Cornell UP.

Yunus, Abd. Rahim. 1995. *Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada abad ke-19*. Jakarta: INIS.

Zahari, Abdul Mulku. 1977. *Sejarah dan Adat Fij Darul Butuni (Buton)*, 3 vols. Jakarta: Depdikbud RI.

_____. 1980. *Darul Butuni: Sejarah dan Adatnya*. Unpublished manuscript.

_____. Sejarah Masuknya Islam. Unpublished manuscript. n.d.

Zubaida, Sami. 1987. '*Component of Popular Culture in The Middle East*,' *Mass Culture, Populer Culture and Social Life in The Middle East*. Eds. G. Stauth and Sami Zubaida. Boulder, Colorado: Westview Press.

Zuhdi, Susanto. 1999. *Labu Rope Labu Wana: Sejarah Butun Abad XVII-XVIII*. Disertasi Universitas Indonesia.

_____. 2010. *Sejarah Buton yang Terabaikan: Labu Rope Labu Wana*. Jakarta: Rajawali Pers.

BIODATA

Muhammad Jadul Maula pernah mengenyam pendidikan pasca sarjana dalam bidang Program Studi Ilmu Religi dan Budaya di Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta dan sebelumnya program sarjana di Fakultas Adab, jurusan Bahasa dan Sastra Arab, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta (1997). Ia adalah salah satu pendiri LKiS (Lembaga Kajian Islam dan Sosial) yang berkedudukan di Yogyakarta, Indonesia, dan menjadi direkturnya yang pertama pada 1993. Hasil kerja kerasnya, bersama teman-temannya yang lain, mendapatkan pengakuan publik dan masyarakat internasional dengan ditunjuknya LKiS sebagai penerima "A. Tasrif Award" dari Aliansi Jurnalis Independen (AJI) pada 2002 dan penghargaan "Prince Claus Award" dari Kerajaan Belanda atas upaya lembaga ini menyebarkan gagasan Islam yang toleran, terbuka, serta menghargai historisitas dan lokalitas. Putra Pekalongan ini sekarang bermukim di Yogyakarta dan menjadi Pengasuh Pesantren Kaliopak (Pusat Studi Etika Sosial Islam) dan ketua dari Lembaga Seniman Budayawan Muslimin Indonesia (LESBUMI). Ia telah menulis berbagai tulisan dan editor di antaranya, *Agama, Demokrasi dan Keadilan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993.

Tony Rudyansjah menyelesaikan program sarjana dan pascasarjana antropologi di Universitas Indonesia, Jakarta; program master di Universitas Leiden, Belanda, program doktor di Universitas Chicago, Amerika Serikat, dan diteruskan di Universitas Indonesia, Jakarta. Putra kelahiran Banjarmasin ini menulis sejumlah artikel yang diterbitkan di dalam dan di luar negeri, dan beberapa buku di antaranya *Kekuasaan, Sejarah & Tindakan* (Rajawali Pers, 2009) dan *Alam, Kebudayaan & Yang Ilahi* (Titian Budaya, 2011). Selain itu, ia juga aktif sebagai *chief of editors* dari *Jurnal Antropologi Indonesia*

yang diterbitkan oleh Departemen Antropologi, FISIP-UI. Sekarang ia bermukim dan bekerja sebagai pengajar Pascasarjana Departemen Antropologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia.

Hestu Prahara meraih gelar sarjana antropologi dari Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Indonesia tahun 2008 dengan menulis skripsi mengenai pengaruh media film pada perubahan pengetahuan dan praktik di salah satu kelompok tani di Kabupaten Indramayu, Jawa Barat. Setelah memperoleh gelar sarjana, mantan *research executive* di salah satu perusahaan riset marketing di Jakarta ini banyak terlibat dalam kegiatan penelitian etnografi yang menggunakan media visual dan juga dalam pembuatan film dokumenter. Yang bersangkutan berminat pada kajian-kajian antropologi visual dan media. Sekarang ia bekerja sebagai staf peneliti di Pusat Kajian Antropologi, Universitas Indonesia dan tengah menyelesaikan studinya di program pascasarjana antropologi FISIP-UI.

Sari Damar Ratri menyelesaikan studinya di departeman antropologi FISIP-UI pada tahun 2010 dengan penelitian di Indramayu mengenai proses belajar dan adaptasi petani dalam menghadapi perubahan iklim. Setelah meraih gelar sarjana, yang bersangkutan masih berkutat dalam dunia riset yang diikutinya di berbagai lokasi di Indonesia sebagai asisten peneliti. Saat ini ia tengah terlibat dalam kegiatan penelelitian di bawah Pusat Penelitian Kesehatan, Fakultas Kesehatan Masyarakat, Universitas Indonesia

BHINNEKA TUNGGAL IKA

Kesepakatan Tanah Wolio

Ideologi Kebhinekaan dan Eksistensi Budaya Bahari di Buton

Masyarakat Buton merupakan salah satu masyarakat di kawasan Nusantara yang sangat intensif berhubungan dengan berbagai macam pertemuan aneka ragam kebudayaan dari berbagai bangsa di dunia. Dalam konteks inilah sangat penting mempelajari dan memahami kearifan dan kecerdikan mereka dalam mengelola keseimbangan kebhinekaan gelombang budaya luar yang datang menggempur mereka. Semua proses ini dilalui tanpa kehilangan jati diri mereka dan bahkan dapat dikatakan, malah dijadikan elemen penguat jati diri. Disinilah, para pembaca akan memperoleh pemahaman stratejik akulturasi yang benar benar mencerminkan kekuatan multi-kulturalisme. Inilah kekuatan kebhinekaan yang terus ingin kita dorong. Peleburan, dengan kekuatan masyarakat yang dibuat berimbang dan terakomodasi.

Pembaca buku ini akan memperoleh pengetahuan yang berharga mengenai kebudayaan bahari, masyarakat Indonesia Timur dan masyarakat multikultural sekaligus. Khazanah pengetahuan yang ditulis dari penelitian yang mendalam ini akan memperluas cakrawala berfikir kita dan menjadi jembatan bagi pendalaman yang diperlukan bagi ilmuwan sosial dan pelaku pembangunan.

(Prof. Dr. Bambang Shergi Laksmono, Dekan FISIP UI)

ISBN 978-602-99013-3-7

PROGRAM PASCASARJANA DEPARTEMEN ANTROPOLOGI
FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
UNIVERSITAS INDONESIA

KOTA BAU-BAU

TITIAN BUDAYA
YAYASAN UNTUK KEBUDAYAAN